جون غرايش

التأويليات

العيش بالتفلسف

التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية، وعلاجيات النفس

ترجمة

محمد شوقي الزين





جون غرايش

العيش بالتفلسف

التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية، وعلاجيات النفس



جون غرايش

العيش بالتفلسف

التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية، وعلاجيات النفس

ترجمة

محمد شوقي الزين

العنوان الأصلي للكتاب

Vivre en philosophant
By Jean Greisch



العيش بالتفلسف

Al-'Aysh bi al-Tafalsuf

Author: Jean Greisch
Tr. by: Muḥammad Shawqī al-Zayn
Pages: 644
Size: 17 X 24 cm
Edition No. & Date: 1/2019
Subject Classification: 190
ISBN: 978-9953-64-040-2

تأليف: جون غرايش
ترجمة: محمد شوقي الزين
عدد الصفحات: 644
قياس الصفحة: 24X17 سم
رقم وتاريخ الطبعة: 1/ 2019م
التصنيف الموضوعي: 190
الترقيم الدولي: 978-9953-64-040-2

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
Rue baht, Avenue Fal ould Oumir
imm 32, 4ème Etage
P.O.Box 11266
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
زنقة بهت شارع فال ولد عمير
عمارة 32، الطابق الرابع
ص.ب 11266
هاتف: +212 537779954
فاكس: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: +961 1747422
فاكس: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com

الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة النيكر
هاتف: +212 522810406
فاكس: +212 522810407
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

تقديم المترجم

العيش بالتفلسف

الوجه الجديد للفلسفة

بهذا الكتاب (**العيش بالتفلسف: التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية وعلاجيات النفس**) يتحفنا جون غرايش بمبحثٍ دار مع الزمن وفق بداهة العَوَد الأبدي، وهو «العلاج بالفلسفة»، الذي كان طبّاً روحياً في الأزمنة العريقة، وأصبح طبّاً فلسفياً مع المحاولات والتأويلات المعاصرة مع ميشيل فوكو[1]، وبيير هادو[2]، وأندري جون فولكه[3]، ومارتا نوسبوم[4]،... إلخ. في أكثر من (500) صفحة، يتناول غرايش، بالدرس والتحليل والمقارنة التاريخية، أهمّ الوجوه الفكرية التي جعلت من «الطب الفلسفي» ليس الموضوع المباشر للبحث فحسب؛ بل أيضاً الدافع والمحفّز: في الوقت نفسه المنهج والمضمون، اللوحة والفكرة، المجال والوسيلة،... إلخ. الاطلاع على الفهرس يُنبئ عن غزارة في المادة وقوة في الفكرة، بالمقارنة

---

(1) Michel Foucault, L'herméneutique du sujet, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.

(2) Pierre Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique, Paris, Bibliothèque des Etudes augustiniennes, 1992.

(3) André-Jean Voelke, La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique, Paris-Fribourg, Cerf, 1994.

(4) Martha Nussbaum, The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics, Princeton, N-Y, Princeton University Press, 1994.

مع مبحث لم نعره اهتماماً كافياً، على الرغم من أننا نحيا عصراً سقيماً وهشاً، وعنيتُ بذلك «التداوي بالفلسفة» أو الطب الفلسفي.

كان هذا مبحث القدماء في سبرهم أغوارَ النفس وانفعالاتها، من أفلاطون إلى ديكارت، وأضحى اليوم الضرورة والمهنة أمام المحنة التي يجابهها الإنسان المعاصر: الألم، العنف، الإرهاب، الموت... كيف تُسهم الفلسفة في اجتراح طبٍّ فلسفي يأخذ، بالعناية والرعاية، الإنسان في وحدته الذاتية والأنطولوجية؟ لمباشرة هذا العمل العياديِ، في فحص الأعراض والعمل الطبي في تشخيص العاهات والأمراض، يضع غرايش على طاولة التشريح منظومة الفلسفة من وجهة نظر انعكاسية (réflexivité)؛ بمعنى: كيف تنظر الفلسفة إلى ذاتها وأدواتها؟ هل هي نسق من المعارف والمعاجم، لها مدارس ومذاهب؟ وفي هاته الحالة، أنتكلّم عن «الفلسفة» بهوياتها النظرية والفكرية والإيديولوجية؟ أم هي القُدرة على التفكير في ما يصدم الوعي، أو يُصطدم به على سبيل الحدس أو الإدراك، ونتكلّم هنا عن «التفلسف» بهوايته في التأمُّل والتفقُّه وتدبير المعيش؟

1- تدبيرات فلسفية في مداواة العاهات الإنسانية: التفلسف بين نمط المعرفة ونمط الوجود:

في المقدّمة العامّة، والفصلين الأوّل والثاني، كان اهتمام غرايش منصبّاً على هذا الفارق الجوهري، الإبستمولوجي والأنطولوجي معاً، بين الفلسفة والتفلسف، والأشكال التي اتَّخذها في التحوُّل التاريخي للخطاب الفلسفي. لقد كان الخيار، في هذا الفارق بين المذهب والمنهج، أو بين «الفكرة»، وقد تجسَّدت في منظومةٍ أو مدوَّنةٍ أو تيَّارٍ فكري، و«الطريقة» في سلوك نمطٍ معيَّن من المعيش، يقوم على ما سمَّاه بيير هادو «الرياضات الروحية» (exercices spirituels) بما توفره من أدوات التأمُّل والاستبطان والزهد، وطرائق «استملاك الذات». لقد كان السؤال الذي راود جمهور الفلاسفة: هل نتحدَّث

عن الفلسفة بوصفها «فنّ العقل»، وعن الفيلسوف «فنان العقل» (artiste de la raison)، شريطة أن نفهم «الفن» بالمعنى العريق لكلمة «تِكْنِيهْ» (techné)، وهي الأداة أو الوسيلة في تشييد منظومة متكاملة من المقولات والمفاهيم؟ أو نتحدَّث عن الفلسفة بوصفها الميل الطبيعي والروحي نحو التحلّي بالحكمة، وعن الفيلسوف باعتباره «محبّ الحكمة أو صديقها» تبعاً لبعض الاشتقاقات في الكلمة «فيلوسوفيا» (philosophia)؟

إذا كان الغرض تشكيل طبٍّ فلسفي يأخذ بالعناية الوحدة الذاتية والأنطولوجية للإنسان، فإن «صيوان الحكمة» (بتعبير أبي يعقوب السجستاني) تليق به ليسكن فيها، ويحتمي بها، وليس «فنّ العقل» بمعنى الطريقة الروحية في العيش بالتفلسف، وليس النمط العقلي في تركيب الأنساق النظرية المجرَّدة. المسألة هي قضية معيش وحكمة عملية (phronèsis) بالمعنيين الأفلاطوني والأرسطي؛ تعدُّ الإنسان وحدةً أنطولوجية ووجدانية لا يمكن اختزالها في عقلٍ مفكّر، أو تخمينٍ مدبّر. بهذا المعنى، جاء تحديد التَّفلسف على أنه «أسلوب في العيش» (style de vie)، يدلّ على «طريقة جديدة في قيادة الحياة أو إدارتها» (ص 11). باعتماده على نصوص هادو حول التعريف العريق لظاهرة التفلسف، عمد غرايش إلى النظر في التفلسف على أنه طريقة في العيش تبتغي السلوك العملي، قبل أن يكون مسلكاً نظرياً متشعّباً من التحاليل والتراكيب العقلية المجرَّدة والمعقَّدة.

لا شكّ في أن هذه العمليات العقلية المركبة لا يستغني عنها الإنسان في إدراكه نظامَ العالم ومنطق الطبيعة، لاستخلاص قانونٍ محايث أو مبدأ فاعل، غير أن ما لفت انتباه القدماء ليس «ما-بخارج» الإنسان من ظواهر قابلة للجرد والوصف والتصنيف، بل «ما-بداخل» الإنسان من أحكام قابلة للتصحيح، ورغبات قابلة للضبط، وانفعالات تتطلّب السيطرة والعقل، العقل بالمعنى الحرفي لكلمة «الحَجْر»؛ أي بالمعنى المألوف والحسّي في كلمة «العِقال»، الذي يحجر فرار الدواب وشرودها، بوصفه الحبل المتين الذي يشدُّها إلى

إسطبلها وعلفها؛ وبالقياس، حَجْر أو منع الذهن من التيهان وسقوطه في العمى والخبل. فعن حقٍّ إذاً، اختار القدماء الحديث عن «طب روحاني» تستأثر به الفلسفة، من أجل الولوج في «غَوْر الأمور» (بتعبير الحكيم الترمذي)، وليس غائراً سوى النفس التي بين جنبي الإنسان، المعلوم والمجهول في الوقت نفسه، التي تقتضي علماً خاصاً في معرفة أوجهها المشرقة والمعتمة وأسرارها الغائرة، وتستدعي طباً خاصاً في علاج كلومها وأسقامها.

ليس هذا العلم مجرَّد «علم النفس» بأجهزته الوضعية الثقيلة، سليلة العلم التجريبي الإيجابي منذ حُمَّى الوضعية في القرن التاسع عشر؛ إنه، قبل كلّ شيء، «علم فلسفي» يدرس «الطابع الباروكي» (المنكسر، الملتوي، المبهم، المتطرف، المتفاقم...) للنفس عبر الأحكام والتمثُّلات والظنون والأوهام، والكيفية التي يتمُّ بها علاج المفرط فيها، المتضخّم، المتفاقم، من أجل تحكُّم حكيم ورصين في الذات؛ استملاك الإنسان لذاته. بهذا المعنى، تتَّخذ الفلسفة صورة تجربة مفتوحة على الرياضات والتدابير الروحية، أو لنقل إن التَّفلسف، تجربةٌ فلسفيةٌ، يقترن بأسلوبٍ في العيش يدمج كينونة الإنسان في رُمَّتها؛ وبرياضة روحية ليست مجرَّد تدابير زهدية عنيفة في استماتة الذات، بل ممارسات عملية في السلوك الحكيم، حصرها غرايش في ممارسات نبيهة: 1) أن نتعلم كيف نعيش بميزان العقل والاقتصاد العاطفي في سياسة الذات، على أساس «كأنَّكَ تَعِيشُ أبَدَاً» (كما جاء في الأثر)؛ 2) أن نتعلم كيف نتحاور بميزان اللسان والاقتصاد التواصلي في سياسة التواجد مع الآخر، على أساس «إمْكَانية أنْ يَكُونَ الآخَرُ عَلَى حَقّ» (غادامر)؛ 3) أن نتعلم كيف نموت بميزان التأمُّل والتذكُّر في سياسة العلاقة بالنهايات القصوى، على أساس «كأنَّكَ تَمُوتُ غدَاً»؛ 4) أن نتعلم كيف نقرأ بميزان الفهم في استخلاص معانٍ وتجارب كامنة في نظام العالم.

كانت هذه الممارسات محطَّ اهتمام ثلّة من الفلاسفة الذين أعادوا تحيين «الطب الروحاني» في طبعات فلسفة منقَّحة، أمثال مارتا نيسبوم وتأكيدها على

علاجية الرغبة وأشكال الازدهار الذاتي؛ بيير هادو وأساسيات الرياضة الروحية في الممارسة الفلسفية؛ ميشيل فوكو وطبائع التذويت (subjectivation)، أو العناية بالذات عبر الاهتمام بالآخر؛ وأخيراً فولكه والطب الفلسفي في تقويم العقل ورأب التصدُّع الذاتي. الأمر الأساس والمشترك بين هذه الطبعات المعاصرة للطب الفلسفي الآتي من غياهب الطب الروحاني العريق هو الاستعمال الحصيف للاستعارة الطبية، بوضع العلل الذاتية في سياق المداواة الروحية؛ لأن الاستعارة الحيّة «طبية» في مدلولها، لكن الأدوات المستعملة لا تأخذ عن المعجم الطبي مصطلحاته، سوى على سبيل التجوُّز؛ بحكم أن الوسائل روحية، بالمعنى الواسع لكلمة «الروح»، معنى جمالي وخلقي وفني، وليس بالمعنى الحصري، الميتافيزيقي أو الديني. تُبرز هذه الوسائل العلاجية عن رغبة الإنسان في التَّفلسف بالمقارنة مع حجم النوازل التي يتكبَّد مفاعيلها: ألم، قلق، جرح، عنف، إرهاب، موت...

إزاء هذه الظواهر المبهمة والباروكية، لا يلتمس الأنساق الفلسفية الكبرى ذات المعطيات الموضوعية والترتيبات الأكاديمية، بل يميل إلى التَّفلسف القائم على دوافع الدهشة والاستفهام بالمعنى الأرسطي (thaumazein)، أو دواعي الجزع بالمعنى النيتشوي. عندما نتأمَّل في النماذج التي أخذها غرايش في صياغة كتابه، فإننا نجد أنها كانت تميل أكثر إلى «التَّفلسف» بالإشارات العابرة والاستعارات الحية والطابع الشعري للأسلوب، منه إلى امتهان «الفلسفة» بالتراكيب العقلية والمفهومية المجرَّدة. لذا، نصادف في كتاب غرايش أسماء سقراط وأبيقور وماركوس أرليوس وبوئثيوس وكيركغور ونيتشه وفتغنشتاين وروزنتسفايغ، بمعنى الفلاسفة الذين رفضوا التقيُّد بالفكرة المجرَّدة على حساب الاستعارة الحيَّة والصورة الملتبسة للوجود؛ لأن أقرب وسيلة إلى التجربة الإنسانية هي النظر في المعيش المباشر، بما يستشعر به الإنسان في ذاته من لفحات هذا المعيش من جهة، ومن نفحات الكينونة التي يتواجد بها. عندما نتحدَّث عن الطب الفلسفي، لا نقصد فحسب علاج الأسقام من تمثُّلات

خاطئة وانفعالات مفرطة، لكن نقصد أيضاً المنهج السليم في تفادي الوضع السقيم؛ بمعنى الكيفية التي يحافظ بها الإنسان على صحة جسدية وعقلية مُثلى (optimale). فالمسألة «احترافية» من حيث العلاج والتداوي بطرائق دقيقة وتجانسية، و«احتراسية» من حيث تفادي الأسقام والنوبات.

لقد كانت للفلسفة تحديدات متعدِّدة، من إدراك الوجود على ما هو عليه بالمعنى الأرسطي إلى إدراك الحقيقة بوصفها تطابق الأشياء والعقل بالمعنى اللاتيني والسكولائي المتداول (veritas est adaequatio rei et intellectus)، والالتباس في التحديد من عين الغموض في الأسماء، على اعتبار أن الاسم «فلسفة» نفسه تتعذَّر ترجمته (intraduisible) في لغات العالم تقريباً، فاحتفظ بمنطوقه الحرفي منذ نشأته في اللسان اليوناني العريق؛ وازداد الغموض والالتباس مع الممارسة الفلسفية نفسها في شكل «تفلسف»، بحكم أن هذه الممارسة انتقلت من الأبنية النظرية (الفلسفة إذاً) إلى الاستعمالات التداولية الخاصَّة بكل فيلسوف يقوم بطرح الأسئلة وأشكلة المعطيات انطلاقاً من سياقه ورؤيته للعالم، وبكل إنسانٍ عادي يتعرَّض لمصادفات الوجود بأساليب الجزع الذي جعله نيتشه في أصل التفلسف. فلأن الإنسان كائن جزوع، فهو كائن يتفلسف؛ أي أنه لا يتفلسف بدوافع الفضول والبحث والاستفهام فحسب. يُبرّر الجزع طريقة طبية في المعالجة من أجل التخفيف من وطأة الارتياع والتوجُّس، ومداواة الميول المفرطة، والعُقد المتينة، التي تتحوَّل إلى معتقدات ثابتة آيلة إلى الانغلاق والإطباق.

2- فص حكمة طبّية في كلمة فلسفية: «الجسذات» وأسئلة التعثُّر والعثور:

عندما نفكِّرُ مليّاً في النماذج التي اختارها غرايش، نُدرك أن الفلاسفة الذين تخلَّوا عن الأنساق الكبرى نحو التأمُّلات النبيهة في المعيش، كانوا يشتركون كلهم في الطريقة التي يتمُّ بها معالجة ما سمَّاه هايدغر «الهَمّ أو

القلق»، ما يستقطب في ذاته الاهتمام والانتباه؛ لأنه دليل الوَقْع على النفوس والقَرْع في الأسماع والدَّهْش أمام الأعين. الإنسان الجزوع هو النموذج الأمثل في الطب الفلسفي؛ لأنه كائن-من-أجل-الموت، ولأنه كائن-مُعطى-للألم، بمجموع الميول النفسية المتفاقمة: هواجس، أحقاد، نزوات، رهبات،... إلخ. لهذا الغرض، انصبَّ اهتمام الفلاسفة القدماء على معالجة كلوم النفس، والأمر المتفاقم من ميولها، ولاسيّما مع المدرسة الرواقية التي جعلت من الطب الفلسفي المنهج العملي البارز في معالجة اختلالات النفس، واعتلالات المعيش، بتحويل التوتُّر (gr. tonos) من السلبي في الانفعالات والميول المحمومة إلى الإيجابي في ما ينتظم وفق أوتار الكينونة، بجمعها ولمّها في الذات، وتوجيهها نحو (lat. tendere, fr. tendre vers) غايات سامية.

يتعلَّق الأمر بسياسة الاقتصاد العاطفي للإنسان من التبعثر أو الكاوس (chaos) إلى الانتظام باستراق اللحظات السانحة (kairos)، دون أن تنتهي هذه السياسة بالإطباق على الانتظام وتحويله إلى جبرية في الفعل والاعتقاد. معظم الرسائل الفلسفية للقدماء (الأبيقورية، الرواقية) كانت تُشدّد على الطريقة التي نسوس بها الذات نحو انتظامها العملي، ومعالجة ما سمّاه سقراط «العناية بالذات» (souci de soi)، الآيل نحو المعرفة الحقَّة بالذات (gr. gnôthi seauton)، وتكون هذه المعرفة الحقَّة بالولوج في الذات، واستخلاص الكنوز المعرفية القابعة فيها، ويكون الاستخلاص بطريقة عيادية، تلبَّس فيها سقراط وظيفة أمّه، القابلة المسماة بالتَّوليد (maïeutique)؛ توليد العلم من صُلب الجهل، بهذا العلم المكنون في قرارة الذات. ثم جاءت المحاولة الأفلاطونية في تحرير الوعي من الجهل الذي يتَّخذ أمثولة له (allégorie) في الكهف الذي يشتمل على فواعل (actants) مترابطة: أشخاص مقيَّدون بالسلاسل، ظلال وأنوار ملتبسة، ضباب وغموض، طريق سري يُرى منه ضوء خافت لا ينفكّ يتعاظم كلما اقترب منه الشخص القابع في الكهف.

في مقابل ما شخَّصه سقراط من معرفة كامنة في الإنسان عن غير دراية

منه تقتضي تمارين زهدية للتوصُّل بها، وقف أفلاطون عند معرفة جليَّة يكون السبيل إليها الإقلاع عن عادات الكهف وحقائقه المزوَّرة، وتعويد النفس الارتقاء إلى الحقائق الأزلية مثلما نُعوّد العين بالتدريج على رؤية الأنوار الساطعة. الارتقاء عبارة عن تذكُّر (anamnèsis)، والتذكُّر من وحي الذاكرة والصوت؛ أي الترياق الذي يقي من سُمّ الكتابة (graphê)؛ لأنه عقّار فاعل ضدَّ ما يُنغّص على النفس ارتباطها المباشر بذاكرتها الأصلية والحيَّة في عالم الفكرة الناصعة (eidos)، بعيداً عن أصنام (eidolon) الحروف الثابتة. بهذا الجدل الصاعد نحو الفكرة الناصعة، يكون أفلاطون قد حسم طِبَّه الفلسفي لصالح انتعاش النفس بالأصل الذي صدرت عنه. بالموازاة مع هذا الجدل الصاعد، يُشدّد أرسطو والرواقيون على جدل نازل، يرتبط أكثر بمسمَّيات الأرض والطبيعة (phusis)؛ لأن الزهد الروحي في ترويض الذات وشقّ جيوب الذاكرة لاستخلاص صور الأصالة القابعة فيها، لا ينفكّ عن نوعٍ من الزهد الجسدي في التحكُّم في الذات تبعاً لأمثولة العربة الأفلاطونية.

أكثر من مجرَّد نفسٍ ذات جوهر أصيل وخالد، نستشفّ في العيادة الأرسطية-الرواقية الاهتمام بما يمكنني تسميته «الجسذات»، كلمة-حقيبة (mot-valise)، مركَّب يُبرز الالتحام الصارم بين البَشرة التي تسمَّى بها الإنسانُ بشراً، مُستقطبُ الإدراكات والانطباعات، والذات التي لا يمكن اختزالها إلى مجرَّد نفس بالمعنى الميتافيزيقي للكلمة. لكي يكون للطب الفلسفي مشروعية نظرية، لا بُدَّ من الجمع بين الكثيف واللطيف في هذا المسمَّى «الجسذات»: مداواة كلوم الجسد عبر المعاناة التي تدلُّه على المعنى، وكلوم الذات في تصوُّرها للأشياء، بتصحيح الأحكام وإدراج الميزان والاعتدال في المتفاقم من انفعالاتها ورؤيتها «الباروكية» للعالم. النماذج التي تناولها غرايش بالقراءة والتحليل تميل كلها إلى التأمُّل في هذا «الجسذات» في تفاقمه الأنثرو-أنطولوجي: مع بوئثيوس (Boethius, Boèce) في التماسه عزاء الفلسفة وهو يواجه الأيام الأخيرة قبل تنفيذ الحكم عليه

بالإعدام؛ ومع نيتشه في تحويله الأسئلة الفلسفية الكبرى من الحقيقة/ الزيف إلى الصحة/ المرض، مُحدثاً منعطفاً بارزاً، في الأزمنة المعاصرة، بالانفتاح على هذا المسمَّى «الجسذات»، الذي سيجد معالجة مركَّبة ومختلفة المناهج والوظائف مع ميرلوبونتي، وفوكو، ودولوز، ودريدا.

بوئثيوس أوّلاً، لأنه رمز التعثُّر الذي وصل إلى العثور. كان أفلاطون، وبشكل تهكُّمي، قد عيَّر في طاليس اشرئباب عُنقه نحو السماء إلى درجة سقوطه في البئر. تعثَّر ولم يعثُر على ما كان يبحث عنه، إذا جاز لنا استعادة التعليق الهايدغري على القصة الطريفة التي أوردها أفلاطون. لم يكن الأمر كذلك مع بوئثيوس؛ لأنه «تعثَّر» بتقهقره الرهيب من عضو في مجلس الشيوخ الروماني، وخطيب شهير، إلى سجين في زنزانة ينتظر حتفه القريب بعد طرده من حُظوة السلطان؛ لكنه «عَثر» على فص الحكمة الفلسفية التي جاءت إليه متجسّدة في امرأة حسناء تواسيه في ألمه واغتمامه. أصبحت الفلسفة الممرّضة التي تداوي الكئيب والمتوجّس من دنو موته العنيف، تسكُب في فمه جرعات من العقاقير الفلسفية الكفيلة بالتخفيف من حدَّة الاكتئاب والقلق: «منذ البداية، كانت الفلسفة تكتسي دور الطبيب. لا نتفاجأ بأن سمات كثيرة خاصَّة بالنموذج الطبي، من كل المدارس المتنوعة، تتواجد في "عزاء الفلسفة"» (ص318).

فتح بوئثيوس حواراً مع الفلسفة، مونولوجاً مع ذاته؛ لأنه كان بحاجة إلى كلمات تواسي الكلوم، ولم يكن بحاجة إلى أفكار تنير الدروب؛ لأن لا درب بعد تنفيذ الحكم عليه بالإعدام. أحدث تحويلاً جذرياً في «الجسذات»، الذي يتأمَّل في اندحاره على عتبة الشهرة والحُظوة، والتأسُّف على ما فات من التفريط في العناية بهذا «الجسذات» بالوسائل الروحية والتهذيبية. لكنه وجد في «الذات»، التي كوّنها بالخطابة والبلاغة والسياسة، ما يواسي «الجسد» العليل والمسجون في الزنزانة، وتنشيطه بالذاكرة الحيَّة الآتية من غياهب الممارسات الخطابية والفكرية. تعاضُد وحدة «الجسذات» هو ما يُعطي للعزاء الفلسفي قيمته العلاجية والروحية، في ظروف قاسية من السقوط والانهيار.

نيتشه ثانياً، لأنه العاثر على كنوز فلسفية في صُلب تعثُّره الأكاديمي والشخصي. لم يكن يرى في الفلسفة «مهنة» تُوفّر للمتعلّم ما يسدُّ بها حاجياته وهمومه المعيشية، بقدر ما نظر إليها بوصفها «محنة» التواجُد في العالم، لكائنٍ جزوع، منهمك في مصاريف النهم، وتصاريف التخلُّص من نفايات العقل والجسم معاً. أمام هذه المفرطات الأنطولوجية، التي تُنسي الإنسان الغاية التي وُجد لأجلها، وهي إكمال الوجود بإكمال المعرفة بالوجود، المهماتُ التي تقع على عاتق الفلسفة هي تلبُّس أدوار العلاج بالاستعارة الطبيّة الحيَّة التي لا تُختزَل إلى معجم أو أسلوب، لكن تُلتمَس، على وجه الضرورة، في تقييم الحياة، ومعالجة المعيش. أمام مصائب «الجسذات»، ينبغي وجود سؤال فلسفي-طبي يقول بفحوى المعاناة التي يتكبَّدها الإنسان في توصُّله بالمعنى.

لتحقيق هذا البرنامج الفلسفي-الطبي، لا بدّ من إزاحتين: الأولى هي تحويل المسائل الفلسفية الكبرى منذ (2500سنة) من برادايم (Paradigm) الحقيقة/ الخطأ إلى برادايم الصحة/ المرض؛ والثانية هي تحويل مهام الفيلسوف إلى المعالجة والمداواة بالمقارنة مع حجم العلل الحضارية، والأسقام الوجودية. إنه برنامج طموح دفع نيتشه ثمنه انهياراً عصبياً، وتعثُّراً وجودياً، لكنه وجد ضالَّته بأن خرج من النفق حامل أفكارٍ خلَّدته في الأجيال اللاحقة، بوصفه فيلسوف المعاول الفلسفية بلا منازع، مبشّراً بقدوم الفيلسوف-الطبيب، الذي يقول: «من تألَّم تعلَّم» (gr. mathein pathos) تبعاً للشعار العريق سليل الطب الروحاني (ص383). ما يهمُّ الفيلسوف هو «صحة العالم» تبعاً لفكرة ماركوس أرليوس، والكيفية التي يجلب بها الفيلسوف هذه الصحة من عُمق العلّة، مثلما يعثُر في صُلب التعثُّر: «أين هم أطباء النفس الجُدد؟» يتساءل نيتشه في (الفقرة 52) من (الفجر). المهام هي -بلا شكّ- علاجية، على خُطى الطب الروحاني العريق، لكن بأساليب مغايرة-تُدرج المكونات الجوهرية للإنسان كلها تحت طائلة ما سمّيناه «الجسذات».

لا عجب في ذلك، ما دام نيتشه افتتح عصره الحيوي (بارادايم الحياة) بالإشارة إلى «نسيان الجسد» في الفلسفات السابقة عليه، من فرط انهمامها بأسئلة الحقيقة والمطابقة بين العقل والأشياء. جاء الاهتمام المعاصر بهذا الجسد في تمفصله الملتبس بالذات في قضايا تخص الإدراك والإحساس والمعيش والألم والمكابدة. ما سنَّه نيتشه أنطولوجياً، دعَّمه فتغنشتاين منطقياً، بأنّ الفلسفة هي مسألة أشكال الحياة (Lebensform) الواجب تنظيمها في مفاتيح لغوية؛ هي لُعب ومهارات (Sprachspiel) تُبرز الكيفية التي يتمُّ بها تعزيم الخطاب الفلسفي من عفاريته الميتافيزيقية، وإنزال التفلسف من المجالات المفارقة نحو التُّربة الواقعية للقول العادي الحي. الفلسفة قيمة تداولية تُبيّن الطريقة الماهرة والذكية في معالجة الأسئلة، هنا والآن، بوسائل تجانسية، تختار الميزان الدقيق للسان، والاعتدال في الطرح، فيما وراء الاختلال أو الاعتلال، الذي يشوّش التمثُّل أو الأمر الماثل أمام الذات (Darstellung). ولم يخطئ فتغنشتاين عندما فاقم من خطورة هذا التشويش قائلاً: «كَمْ هُوَ عَسِيرٌ عَلَيَّ أَنْ أَرَى مَا هُوَ أَمَامَ عَيْنَيَّ!».

ما يمكن لمسه من المحاولة الفذَّة التي قام بها غرايش، بعد سلسلة من التأليفات الجديرة حول الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا وفلسفة الدين، هو إعادة التفكير في الفلسفة بشكلٍ انعكاسي (réflexivité)، ترى شرطها المعرفي، وتقوم بمساءلة أدواتها وأساليبها. معالجة القضايا الكبرى مرهون بمعالجة الذات الفلسفية نفسها، ليس فلسفة الذات فحسب؛ لكن أيضاً ذات الفلسفة: المهام الكبرى، الأسئلة الحاسمة، المفاهيم الفاعلة، وهذا الكتاب دليل وافٍ وشافٍ حول الطريق نحو الفلسفة طباً روحياً ونهجاً علاجياً.

محمد شوقي الزين

وهران، 20 حزيران/ يونيو 2018م

❋ ❋ ❋

تصدير

«Primum vivere, deinde philosophari»: يصعب إحصاء كل الاستعمالات، والاستعمالات السيّئة، لهذه العبارة اللامعة، التي تشرحها ترجمة نوعاً ما فضفاضة: «قبل التفلسف، ينبغي كسب التجربة بالتمتُّع بالحياة». من فرط استهلاكها، تواصل العبارة في حجب الصيغة التي كان يستعملها سقراط في تحديد مقامه الفلسفي أمام المحكمة الشعبية في أثينا: «العيش بالتفلسف».

يعمل هذا الكتاب على إعادة التفكير في دلالة العبارة السقراطية والتفكير في رهاناتها، بالسير وفق نهج مُعلَّم بثلاثة أسئلة حاسمة وهي: سؤال القاعدة التجريبية للفلسفة، سؤال الرياضات التي تُنجزها، وأخيراً سؤال نمط «الخلاص»، الذي من شأنها أن توفّره لنا. تفترض هذه الأسئلة فكرة خاصّة حول الفلسفة، تُبرزها أعمال مارتا نوسبوم، وبيير هادو، ومارسيل كونش، وأندري-جون فولكه، دون نسيان ميشيل فوكو الأخير. دفعني إعجابي بأعمال هؤلاء الكُتَّاب إلى تمديد البحث فيما وراء الإطار الحصري للفلسفة القديمة، محاولاً تقدير الخصوبة، وربّما أيضاً سَبْر الحدود الخاصّة بتصوُّرٍ معيَّن للفلسفة، التي تعكس خياراً وجودياً لأسلوب معيَّن في الحياة، قبل أن تكون نسقاً مذهبياً.

الفرضيات المستكشفة في هذا الكتاب، قمتُ بفحصها -وأقول «اختبارها»- في سلسلة من الدروس التمهيدية للفلسفة خلال السنوات

الجامعية من (1994 إلى 1996م)، في كلية الفلسفة في المعهد الكاثوليكي بباريس، ثم في السداسي .(صيف 2006م) في جامعة فيلانوفا (Villanova) في بنسيلفانيا (Pennsylvanie)، وأخيراً في السداسي (صيف 2012م) في جامعة هومبولت في برلين.

أشكر أصدقائي الذين حثُّوني، بلا كلل، على تحويل هذه الدروس إلى كتاب «مشروع» ككلّ كتاب، على الرغم من أن بعض السُّبُل، التي أسلكها، تشبه إلى حدٍّ ما دروب البادية. أشكر، على وجه الخصوص، إيمانويل فالك ومنشورات هيرمان باقتراحهما علي الإسهام في سلسلة (De Visu)، وهو عنوان يدعونا إلى المعاينة المباشرة للأوجه المتعدّدة التي تحتملها التجربة الفلسفية.

جون غرايش

فيرانجفيل-على-الشاطئ،

عيد الفصح (Pâques)، 2015م



مقدمة عامة

«فارغة هي الكلمات التي يلوكها هؤلاء الفلاسفة الذين لا يوفّرون أدوية لأيّ ألم من الآلام البشرية. مثلما لا جدوى من فنون الطب إذا لم يتَّخذ علاجيات لآلام الجسم، كذلك لا جدوى من الفلسفة، إذا لم تتخلَّص من وجع النفس».

Porphyre, Lettre à Marcella 31 (Usener 221)

«قلائل هم الفلاسفة الذين وُهبوا تأمُّل الأشياء الجميلة. يُسمّون "فلاسفة أو أصدقاء الحكمة" (philosophoi) وليس "حكماء" (sophoi)؛ لأن لا أحد حكيماً سوى الله». حسب هيرقليد البنطي[1]، فيثاغورس هو أول مفكر يرفض أن يُسمى حكيماً في حواره مع الطاغية ليون الفليوني (Léon de Philon)، ويُفضّل الكنية المتواضعة «صديق» أو «محب الحكمة» (philo-sophos)، بمعنى مجرَّد «باحث» عن الحكمة. لا يهم نسبة هذا التعريف إلى فيثاغورس نفسه، كما يؤكد روبير جولي[2]، أو تبعاً لفرنر ياغر[3]، وفلتر

---

(1) Héraclide du Pont ou Le Pontique: فيلسوف أفلاطوني النزوع وفلكي، ولد نحو (388 ق.م)، وتوفي سنة (310 ق.م). (المترجم).

(2) Robert Joly, «Platon ou Pythagore? Héraclide Pontique, fr. 87-88 Wehrli», in Hommage à Marie Delcourt, Bruxelles, Latomus, coll. «Latomus 114», 1970, pp. 136-148.

(3) Werner Jaeger, «Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen =

بوركرت(1)، نسبتها إلى أفلاطوني مجهول؛ ما يهم أن يكون سقراط قد تبنَّاها وقنَّنها.

نرى في الحال ملامح خط فاصل بين «تُجَّار الحكمة» بلا قيمة، الذين، إلى اليوم أيضاً، يلمعون شهرةً ورفاهيةً، ويبيعون «حكمة» إلهية، إنسانية، باطنية، أو سليلة العهد الجديد (New Age)، ذات مصدر مشبوه، و«الباحثين عن الحكمة» وهم الفلاسفة الذين نعتهم نيكولا الكوزي (Nicolas de Cuse)، في إحدى حواراته الأخيرة، بأنهم صائدون(2). في نظر كانط، كان للفلاسفة القدماء فكرة واضحة عن الفلسفة من الفكرة الرائجة بين معاصريه؛ ويميّز بين تصوُّرين حول الفلسفة: الفلسفة «حسب المفهوم المدرسي» (Schulbegriff)، التي تُشكّل «منظومة من المعارف الفلسفية، أو المعارف العقلانية، المتكئة على المفاهيم»؛ الفلسفة حسب «المفهوم العالمي» (Weltbegriff) وهي «علم النهايات القصوى للعقل البشري»، وحدها القادرة على ضمان قيمتها «الضمنية» والمطلقة.

إذا كانت مهمة الفلسفة إرساء علاقة بين كل أنماط المعارف والنهايات الجوهرية للعقل البشري(3)، فإن الفيلسوف لا يكتفي أن يكون مجرَّد «فنَّان العقل»(4) (Vernunft künstler). من هذه الوجهة في النظر، تصبح الفلسفة مسألة «مهارة» (Geschicklichkeit)؛ بمعنى معالجة صحيحة للمفاهيم. ومن

= Lebensideals», in Sitzungsberichte der Preussichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1928, pp. 390-421.

(1) Walter Burkert, «Platon oder Pythagoras. Zum Ursprung des Wortes "Philosophie"», in Hermes 88, 1960, pp. 159-177.

(2) Nicolas de Cuse, De venatione sapientiae. Sur ce dialogue voir: Jean Greisch, Du Non-autre au Tout autre. Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité, Paris, PUF, 2012, pp. 89-96.

(3) Kant, Critique de la raison pure, B 866/867: «teleologia rationis humanae».

(4) لنفهم هنا الفن بالمعنى العريق لكلمة التقنية (techné)؛ أي الطابع الآلي للعقل إلى غاية الجفاف والعُقم. (المترجم).

وجهة نظر ثانية، تُصبح الفلسفة مسألة «تشريع»؛ أي بصفتها «حكمة» ترعى ما يخصّ ويهمّ كلّ كائن بشري. بعض الفلاسفة اليوم، من فرط اعتزازهم بكفاءاتهم كفنَّاني العقل، يتناسون أنّ الفيلسوف الوحيد، الذي يستحق هذه التسمية، هو الذي يُعلّمنا الحكمة. إذا أخذنا كلمة «فلسفة» بهذا المعنى، نتساءل عن حق: أيُّ تجربة تفترضها؟ تحت أيَّة شروط يمكن التمرُّن على هذا النمط من التفكير؟ وأخيراً: أيُّ نوع من «الخلاص» على عاتق الفلسفة أن تقدّمه لنا؟

1- الفيلسوف، الفلسفة، التفلسف:

1-1- الفيلسوف: الباحث عن الحكمة:

في [محاورة] «المأدبة»، يعرض سقراط الفكرة التي كوَّنها حول الرغبة الفلسفية، بقوله: «ولا إله يطمح إلى التفلسف (philosopheî)، ولا يريد أن يصير حكيماً (sophos)، لأنه حكيم بلا مرية»[1]. توجد الفكرة نفسها في «فيدروس»: «تسميته "حكيماً" [...] هي، من وجهة نظري على الأقل، شيء مفرط ولا يليق سوى بالإله. وتسميته "فيلسوفاً" أو إعطاؤه اسماً من هذا القبيل، هذا ينسجم مع المسألة»[2]. منذ تدوين هذه السطور، عبارات مشابهة تمَّت صياغتها. نجد صدى بعيداً في الأطروحة التي يفتتح بها هايدغر في [كتابه] (**مقدمة في الفلسفة**)، في السداسي الشتوي (1928-1929م): «وإن لم تكن لدينا أيّة فكرة عن الفلسفة، نحن في الفلسفة؛ لأن الفلسفة بداخلنا، وتنتمي إلينا بالمعنى الذي لم نتوقف فيه عن التفلسف [...] الكائن-هنا[3]

(1) Platon, Le Banquet, 204a.

(2) Platon, Phèdre, 278d.

(3) الكائن-هنا أو الدازاين (Dasein) الذي هو الإنسان، أو يمكن إعطاؤه دلالة أقرب إلى المكان والتحكّم في هذا المكان، ويمكن إعطاؤها كلمة «المكين»، الإنسان المتمكّن في الأرض. (المترجم).

إنساناً، معناه التفلسف. لا يمكن للحيوان أن يتفلسف، والإله ليس في حاجة إلى التفلسف. الإله الذي يتفلسف لا ينطبق عليه مقام الإله؛ لأن جوهر الفلسفة هو الإمكان المتناهي لكائن متناهٍ»[1].

ثمّة رواية أخرى أصيلة عند ليفيناس. تضعنا تجربة المسؤولية الأخلاقية أمام الفرادة النادرة للغير (autrui). إرادة تخفيف هذه المسؤولية اللانهائية، بالمقارنة بين وجه ووجه آخر، معناه التملّص من التجربة الأخلاقية نفسها. على الرغم من ذلك، ترغمنا الحياة في المجتمع على القيام بهذا النوع من المقارنات. تفترض فكرة العدالة نفسها حضورَ طرف ثالث. دفع هذا الأمر ليفيناس إلى قلب التعريف الشائع للفلسفة، بحكم أنها «المقياس المطبّق على لانهائي الكائن-من-أجل-الآخر-القريب»، فهي ليست محبة الحكمة بقدر ما هي «حكمة المحبّة»[2]، أو كما يقول ليفيناس في الصفحات الموالية «حكمة المحبّة في خدمة الحبّ»[3].

1-2- الفلسفة: تعليم متخصّص يشمل مجالات متعدّدة:

دلّ الاسم «فلسفة»، منذ فترة، على مجالٍ نظري ينحصر في أغلب الأوقات في التعليم والبحث الجامعي؛ فهو يُدرَّس في الكليات والمعاهد ومراكز البحث الخاصة؛ يتعاطاه أساتذة وباحثون مؤهَّلون بكفاءاتهم وشهاداتهم... إلخ. يخضع هذا المجال النظري إلى قوانين وإكراهات البحث الجامعي والعلمي، الذي يقتضي تخصُّصاً متنامياً. أقلّ فأقل يمكن للفلاسفة، مثلهم مثل الأطباء، أن يكونوا «عامّين» (généralistes)؛ فهم يتخصَّصون طوعاً أو كرهاً في فرعٍ خاصٍّ من المعرفة الفلسفية: المنطق، الإبستمولوجيا، الفلسفة العملية، الفلسفة النظرية، الأنثروبولوجيا... إلخ. تتبدّى العلامات

---

(1) Martin Heidegger, Einleitung in die Philosophie, Ga 27, p. 5.

(2) Emmanuel Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 205.

(3) Ibid., p. 207.

الأولى لهذا التخصُّص في التراث اللاحق على الأرسطية، عندما تحوَّلت الفلسفة، كما كانت تُمارس في الأكاديمية الأفلاطونية، أو في المدرسة المشائية، إلى تعليم مدرسي. توزَّعت المعرفة الفلسفية إذاً على ثلاثة مجالات أساسية: المنطق والفيزياء والأخلاق.

بالإضافة إلى التخصُّص المعرفي المتنامي، ثمّة اليوم عامل آخر من التكثيف (comlexification) الذي يرتبط بتنوُّع التراثيات واللغات الفلسفية. ابتداءً من القرن العشرين، تعارض تصوُّران حول الفلسفة، يُقال أنهما غير قابلين للاختزال: التصوُّر ««التحليلي» كما تمارسه البلدان الأنجلوسكسونية بالتشديد على التحليل المفهومي وصرامة البرهان، بالكشف عن المشكلات والبحث عن الحلول النهائية لها؛ والتراث «القاري» الذي ينحصر همُّه في المصادر التاريخية، المفتوحة أحياناً على المجالات غير الفلسفية وغير العلمية. الحوار بين هذين التراثين صعبٌ جداً؛ بل مستحيل. يرى التحليليون أن القارّيين يفتقرون إلى الجديَّة المهنية، ويرى القاريُّون أن التحليليين يفتقرون إلى العُمق، ولاسيّما عندما يتعلَّق الأمر بالحديث عن الرهانات السياسية أو الأخلاقية للأفكار الفلسفية. يتمُّ اللجوء، في الجهتين، إلى تشويه صورة الآخر. إذا لم نكتفِ بهذه الكليشيهات، نجد أنفسنا، بصراحة، أمام صورة معقَّدة، كما بيَّن ذلك كلود رومانو في كتابه (**في صُلب العقل**)[1]. إذا لم يستطع فلاسفة المهنة الاتفاق، فإن إدراج غير المتخصصين في هذا المجال عبارة عن رهانٍ مستحيل.

1-3- «التفلسف»: نشاط وأسلوب في العيش:

قبل «الفلسفة» نظاماً معرفياً مدرسياً، كان هنالك «التفلسف» (philosophein)، الذي يدلّ على طريقة جديدة في قيادة الحياة. أبدى

(1) Claude Romano, Au cœur de la raison : la phénoménologie, Paris, Gallimard, 2010.

هايدغر، في دروسه الأولى في فرايبورغ، الحاجة إلى تقديم جديد للفلسفة، وأشار إلى أن معرفة ما هي الفلسفة هي مسألة لم يجد أفلاطون وأرسطو ذاتهما فيها سوى بشكل جزئي؛ لأن «التفلسف»، بالنسبة إليهما، لم يكن بعدُ نشاطاً مدرسياً[1]. لدينا الحجّة البالغة في الانتقال من الاسم («الفلسفة») إلى الفعل («تفلسف»)؛ لأن تحت هذا الشرط يمكن الحديث عن «التجربة الفلسفية» بالمعنى القوي للكلمة. «التجربة» شيء ينتابنا، ويجرُّ إلى طريقة جديدة في اعتبار العالم، نحن والآخرون؛ لا تنفصل عن أسلوب في العيش والممارسة؛ بمعنى «الرياضات الروحية»، وهي كلمة تتطلَّب توضيحاً في المعنى.

قام بيير هادو، أستاذ في الكوليج دو فرانس، سنة (1981م) بنشر كتابه **(الرياضات الروحية والفلسفة القديمة)** (المترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان: «الفلسفة درباً في الحياة» Philosophy as a Way of Life) محققاً بهذا الخصوص فتحاً مثيراً. تبع هذا الكتاب، عشر سنوات لاحقاً، بمحاولة جديدة **(القلعة الباطنية)** (1992م)، وهي مقدّمة في فكر الفيلسوف والإمبراطور الروماني ماركوس أرليوس؛ ثم بمحاولة أخرى «ما هي الفلسفة القديمة» (1995م)[2]. بحسب هادو، الفلسفة، بالمعنى العريق للكلمة، ليست بناء منظومة مفهومية، بل هي طريقة في العيش. السؤال الأساس والأولوي هو الخيار الوجودي لنمط معيَّن من الأسلوب في العيش. في بحثه حول نشأة الفعل «تفلسف» في اليونان[3]، يشير هادو إلى الأهمية الحاسمة لصورة سقراط، والإسقاط الذي قام به أفلاطون في «المأدبة» لكلمة «فيلوسوفيا» على صورة إيروس[4]. على غرار إيروس ابن بوروس وبينيا (Poros et Penia)،

(1) Martin Heidegger, Ga 61, pp. 48-52.

(2) Pierre Hadot, Qu'est-ce que la philosophie antique ? Paris, Gallimard, coll. «Folio Essais», 1995.

(3) Ibid., pp. 25-87.

(4) Ibid., pp. 70-85.

الفيلسوف كائن في منتصف الطريق بين المعرفة والجهل؛ «إنهم أولئك الذين يوجدون في الوسط، في منتصف الطريق بين الاثنين، والحب واحد منهم؛ لأن الحكمة بلا ريب من الأشياء الجميلة. الحب هو محبة الجميل. من الواجب إذاً أن يكون الحِبّ "محباً للحكمة" (philo-sophe)؛ و، بصفته فيلسوفاً، وسيطاً بين الحكيم والأحمق. يكمن السبب هو نشأته: كان أبوه حكيماً (sophos) وخلاقاً، وكانت أمه حمقاء، وتقع دائماً في الإحراج»[1].

باستعراضه النشاطات التعليمية للمدارس الكبرى للفلسفة العريقة (الأفلاطونية، الأرسطية، الأبيقورية، الرواقية، الشكية، دون أن ننسى الكلبية)، بيَّن هادو أن الهدف الأساس لهذه المدارس لم يكن تقديم تفسير عقلاني للعالم، بل الرفع من شأن التحوُّل الباطني للفكر البشري. يجد هذا التحوُّل تعبيره في عددٍ من السلوكيات «الروحية»، مثل: السكينة وغياب الاضطراب (ataraxia)، والاستقلالية الذاتية (autarkeia)، والانشراح (euthumia). تقتضي هذه السلوكيات كلها تدريباً فيزيائياً وذهنياً، يُقتنى عبر الرياضات (askèsis) الفلسفية، للوعي بالذات، وضبط الذات، والتفتيش في الضمير. بهذا الفهم الخاص للفلسفة، تصبح هذه الأخيرة، في الوقت نفسه، طريقة عقلانية في العيش، ونهج عقلاني في التفكير. إذا أخذنا الفعل «تفلسف» بهذا المعنى الجوهري والوجودي، لا مراء في أن ثمّة «تفلسفاً» خارج الفضاء الثقافي لليونان، التي أعطت الكلمة التقنية «الفلسفة». يمكن التساؤل، على العموم، إذا ما كان هذا الفهم «الروحي» و«العلاجي» «للتفلسف» يوفر إمكانيات مُثلى للحوار بين الثقافات وبين الأديان، قبل أن يرى في ذلك بناءً مفهومياً ومذهبياً؟

1-4- في المعاني المختلفة لكلمة «التجربة»:

إذا ركَّزنا على البُعد الوجودي للحياة الفلسفية، فنحن مجبرون على

(1) Platon, Le Banquet, 204b.

التساؤل حول نمط التجربة التي جعلتها ممكنةً المغامرةُ الفكريةُ الكبرى المسماة «الفلسفة»، التي ابتدأت في اليونان والتي لم تنتهِ بعد، إذا استَضْوَبنا، من بين شهادات كثيرة، النضالَ الشغوف الذي قاده يان باتوشكا (Jan Patocka) من أجل فلسفة عاشقة قادرة على المقاومة ضد غزوات العالم[1]. أعاد كل من مارتا نوسبوم[2] وبيير هادو وأندري-جون فولكه[3] الاعتبار إلى الفكرة القائلة إنّ الفلسفة هي، أساساً، فنٌّ في العيش، يمكن التدرُّب عليه بوساطة مجموعة من الرياضات الروحية الملائمة. في السياق نفسه، ظهرت من جديد فكرة الفلسفة علاجاً للنفس، إلى غاية تحيين الفكرة الرومانية للفيلسوف «مستشار الوجود»[4].

لا يمكن إضفاء قيم «علاجية» على التفلسف سوى بالتعرُّف فيه على «تجربة» من نوع خاص. «التجربة» هي «الصيغة السحرية» التي تتداولها الألسنة اليوم. هل هي بالفعل «الوصفة السحرية»، على شاكلة «افتح يا سمسم»، القادرة على فتح كل أبواب الفهم، وليس فقط «أبواب الإدراك» التي يتحدث عنها ألدوس هوكسلي (Aldous Huxley) في كتاب شهدَ مجداً عابراً[5]؟ كما يشير غادامر، لم يُنتبه إلى أن مفهوم التجربة بشكل مفارق هو

---

(1) «[...] تكمن فكرة الفلسفة (جوهرها) في معناها، وهذا المعنى ما ينكشف في تجربة معيَّنة بصفته إنجازاً لقصد ما. دلالة ذلك أن لا ولوج في الفلسفة سوى من الداخل، باستعادة هذه التجربة أو تفعيلها».

Renaud Barbaras, «L'héroïsme de la philosophie dans le monde», in Nathalie Frogneux (dir.), Jan Patocka, Liberté, existence et monde commun, Paris, Le Cercle herméneutique, 2012, p. 88.

(2) Martha Nussbaum, The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics, Princeton, N.Y., Princeton University Press, 1994.

(3) André-Jean Voelke, La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique, Paris-Fribourg, Cerf, 1994.

(4) Voir: Michel Foucault, L'herméneutique du sujet, Paris, Gallimard, Seuil, 2001, pp. 135-160.

(5) Françoise B. Todorovitch, Aldous Huxley, Paris, Salvator, 2013, pp. 423-432.

«أحد المفاهيم التي نمتلكها الأقلّ إيضاحاً»[1]. الضرورة ملحّة في التفكير في مختلف المعاني التي تكتسيها كلمة «التجربة»، والصعود إلى التجارب التأسيسية التي تحكم استعمالات الكلمة. لا يتعلّق الأمر ببحث سيمانطيقي يقوم على دلالة الكلمة ومكافئها في مختلف اللغات الهند-أوربيّة، بل بتفكير حول الطريقة التي نُحدّد بها علاقتنا بالكينونة، وبالعالم، وبذواتنا، دون نسيان العلاقة بالإلهي.

أيُّ معنى يمكن إسناده إلى الفعل (erfahren)، الموجود في الأبيات الشعرية لمشروع نشيدٍ (حفلة السِّلم)، التي ركَّبها هلدرلين سنة (1801م) للاحتفال بمعاهدة السلام، الموقَّع عليها في لونيفيل (Lunéville) بين الفرنسيين والنمساويين، والتي تمنح الضفة الغربية للراين (Rhin) لنابوليون؟

«كثيرَةٌ هيَ الأشْيَاء التي اخْتَبَرَها الإنْسَان،
سَمَّى العَديد مِنَ الأشْيَاء السَّمَاويَة،
مُنْذُ أنْ أصْبَحْنَا حِوَاراً،
ويُمْكنُ أنْ نَسْمَعَ لبَعْضِنَا البَعْض»[2].

لم تعد مشكلتنا مع السلم في لونيفيل ذاكرة بهيجة، لكن في شروط التعايش السلمي بين البشر في العالم كله. ما يمكن أن يُسهم به الفيلسوف في المشكلة المحتدمة هو أن يتساءل عن معنى «أن نكون حواراً»، وأن نصبح «قادرين على السماع لبعضنا البعض»، بأن نرعى باهتمام السُّبل المتعددة التي يسمّي بها البشر معبوداتهم، ونراعي التجارب التي تؤسّس هذه التسميات.

---

(1) Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, G.S. 1, 369, p. 352, trad. fr.: Vérité et Méthode, Paris, Seuil, 1996, p. 369.

(2) [D.] «Viel hat erfahren der Mensch, Der Himmlischen viele genannt, Seit ein Gespräch wir sind, Und hören können voneinander», [Fr.] «Nombreuses sont les choses que l'homme a éprouvées, Bien des divins il a nommés, Depuis que nous sommes entretien, et que nous pouvons nous entendre les uns les autres».

بالسير على خطا جاك دريدا[1]، كنتُ قد حاولت، في السابق، مقارنة الجنيالوجيا النيتشوية للحقيقة بالجنيالوجيا الهايدغرية، اللذين يقرأان تاريخ الحقيقة بوصفه تدهوراً وحجباً، وأيضاً تزويراً[2].

السرد (أو «الحكاية»)، الذي يقترحه نيتشه في (**أفول الأصنام**)، يحمل عنواناً استفزازياً: «تاريخ الخطأ، أو كيف أصبح العالم في النهاية حكاية». أيّاً كانت وجاهة السرد النيتشوي (وأيضاً إعادة قراءته من طرف هايدغر)، يمكن التساؤل إذا كان ما يجدر بالتجارب الحدثية للحقيقة[3] يجدر أيضاً بالطفرات التي احتملها مفهوم التجربة في تاريخ الفكر الغربي. يكفي أن نلقي نظرة على الفقرات (62-80) من (**المقدمات إلى الفلسفة**) لهايدغر (Beiträge zur Philosophie)، لندرك أن مختلف مراحل نسيان الكينونة، التي يميّز بينها، والتي تعادل مختلف تغيُّرات مفهوم الحقيقة، لها صدى مباشر بتحوُّلات مماثلة في مفهوم التجربة.

بالاعتماد على هذه الفرضية التي لا أخفي أنني غامرتُ فيها، أضع مخططاً أولياً حول «تاريخ» مختصر لتحوُّلات فكرة التجربة. سواء تكلّمنا عن (empereia) في اليونانية، أم عن (experiri) في اللاتينية، أم عن

---

(1) Jacques Derrida, Eperons. Les styles de Nietzsche, Paris, Flammarion, 1978.

(2) Jean Greisch, «La déesse Vérité. Histoire du plus long oubli», in Jean Greisch (dir.), La Vérité, Paris, Beauchesne, 1983, pp. 43-60.

(3) نترجم الكلمة (épochal) بالحدثي. فهي تدلّ على الحدث البارز الذي يتخلل مجموعة من العصور المتعاقبة. يمكن لهذا الحدث أن يكون شيئاً معلّقاً (suspendu)، وهو المعنى الآخر لكلمة (époché) في مدلولها الشكي عند سكستوس أمبريقوس، والفينومينولوجي عند هوسرل؛ لأن كل حدث بارز، أو طالع على الوعي (مثلاً: حدث الثورة)، معلّق بين مغادرة الأزمنة القديمة والولوج في الأزمنة الجديدة (الحديثة، بحكم أن «الحديث» يدلّ على الجديد، صغير النشأة)؛ لأن الاستعدادات لم تتعوّد عليه بعد، والعادات لم تنفكّ عن الممارسات السابقة، والوعي عموماً لم يهضمه بعد. (المترجم).

(Erfahrung) في الألمانية، أم عن (expérience) في الفرنسية، أم عن (experience) في الإنجليزية... إلخ[1]، نحن دائماً إزاء تعدُّدية مذهلة للجذر (-per) الهند-جرماني، الذي يوحي بفكرة العدو والخطر (periculum) من جهة، وفكرة العبور أو الاجتياز من جهة أخرى، التي يمكن اعتبارها فتحاً أصيلاً (une authentique percée). أيّاً كانت التجارب الملموسة، التي تحيل إليها هذه الألفاظ، فهي تحوم حول بؤرة المعنى نفسه: فكرة العبور المحفوف بالمخاطر؛ بمعنى «التجربة» ذات المجازفات القصوى، الخطيرة بالتعريف. في الألمانية، الجذر نفسه يضمّ الكلمة (Erfahrung) الدالة على المسار، والاجتياز إلى الكلمة (Gefahr) الدالة على الخطر.

أقلّد، بشيء من التهكُّم، الحكاية النيتشوية بعنونة روايتي كالآتي: (**تاريخ الخطأ: كيف تحوَّلت التجربة الأصلية للعالم لتفضي إلى التجريب العلمي والمعيش الذاتي**). تتطوَّر حكايتي تبعاً لخمسة مستويات:

المستوى الأول: «تضعنا التجربة في مواجهة عالم خطير، مليء بالمفاجآت، حسنة أم سيّئة، حيث كل شيء قابل للحدوث في أيّة لحظة، حيث تزورنا الآلهة».

نحن أبناء حضارة علمية وتكنولوجية، نربط بها، بشكل عفوي، بين مفهوم التجربة (expérience) وفكرة التجريب (expérimentation). بهذا المعنى، تصبح التجربة سيرورة نتحكَّم في تطوُّرها، نديرها ونستعملها، وإن كنا نجهل النتائج النهائية التي قد تبدو «بالغة الخطورة». ليس عبثاً إذا تمَّ

---

(1) بشأن الحقل السيمانطيقي للكلمة الإنجليزية (experience)، انظر:

J. M. Hinton, Experience. An Inquiry into Some Ambiguities, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 13-21.

حول استعمال الكلمة في الفلسفة المعاصرة، انظر:

J. Freudiger, A. Craeser, K. Petrus (éd.), Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, München, Beck, 1996.

الحديث عن «الجهاز التجريبي». إذا قمنا بعرض تاريخ مفهوم التجربة، فإننا نكتشف أن في الأصل كان هناك استعمال آخر يجعلنا في النقيض من هذا التعريف العلمي. تمتلك اللغة الألمانية كلمة تعبّر عن هذا المعنى الأصلي: التجربة (Erfahrung) هي قبل كل شيء الحادث أو الطارئ (Widerfahrnis)؛ شيء يقع دون سابق إنذار، يأتي بغتة، على حين غرَّة. التجربة الدينية بالمعنى اليوناني العريق هي تجربة الزيارة (visitation). الآلهة هم «زُوَّار الليل»، في النهار أو في منتصف النهار ظهورهم غير متوقَّع ومثير ومزعج. يبرز هرمس (الإله الذي استمدَّت الهرمينوطيقا اسمها منه) الغرابة المقلقة لهذه الزيارات، كما يَذْكُرُه وليس كما يُذكّره في الرواية الغريبة (**سِفر أعمال الرسل**)، التي ينزل فيها بولس وبرنابا (Paul et Bernabé) في [مدينة] ليستر، ويُعتَقد بأنهما (أي: بولس وبرنابا)، زيوس وهرمس[1].

بمعزل عن السياق الأسطوري، وعن اللاهوت العريق، حافظت الأعمال التراجيدية الإغريقية على سمات معيَّنة من هذا الفهم للتجربة. عندما يقول أسخيلوس (Eschyle) إننا «نتعلَّم عندما نتألَّم» (tô pathei mathos)[2]، فهو يُضفي على محنة الألم القُدرة على فهم خاص لا يمكن الارتقاء إليه من سُبُل أخرى. إذا كان الألم مدرسة في الحكمة، فلأن ثمّة أشياء لا نتعلَّمها سوى بالمخاض. من شأن الإنسان المختبر (empeiros) أن يتخلَّص من المحن، قبل أن يستحقّ هذا الاسم. بنقل النبرة من الصفة إلى الاسم، قام المفكرون اليونان بشقّ الطريق أمام أرسطو، الذي يدلّ بالكلمة (empereia) على القُدُرات التي يكتسبها الإنسان؛ معرفة الجزئي كما في ذاته، على الخلاف من الكلمة (technè) التي هي معرفة الكلي. تفترض التجربة نوعاً من المهارة، أو المعرفة البارعة، غير موهوبة للجميع، وتقتضي فضيلة عقلية خاصة هي «الحكمة العملية» (phronèsis).

(1) Acte 14, 12-18.

(2) Eschyle, Agamemnon, 177.

ردَّد المفكرون، في العصر الوسيط، الفكرة نفسها التي تفترض الصيغة الأرسطية، وأيضاً هوبز: ينبغي الكثير من الذاكرة للقيام «بالتجربة» (experientia fit ex multis memoriis). يستحضر غادامر المثل الأسخيلي، في الوقت الذي حاول فيه وضع الأسس المبدئية لمفهوم التجربة الهرمينوطيقية. ساعده هذا الأمر على تصويب النقطة العمياء للمفهوم الغائي للتجربة، كما يفترضها [كتاب] (**فينومينولوجيا الروح**) لهيغل. التحليل الهيغلي للتجارب الاستبدالية، التي يقوم بها الوعي عندما يواجه غيرية العالم وغيرية الآخر، فلا يحتفظ سوى بمظهر واحد: قُدرة الوعي على الرجوع انعكاسياً نحو ذاته، وعلى النحو نفسه تحويل تجربته إلى معرفة. الأمر المفقود، إذاً، هو أن كل تجربة حقيقية تُخيِّب الآمال المسبقة[1].

المستوى الثاني: «العالم هو مكان عبور يُنجز فيه الإنسان السائر (homo viator) اجتيازاً محفوفاً بالمخاطر قبل أن يبلغ الضفة الأخرى: الحياة الخالدة».

يُشدّد المستوى الثاني لمفهوم التجربة على فكرة الاجتياز المكاني أو الزماني. (Einsicht durch Fahrt): التجربة هنا هي ما لا نفهمه سوى باجتياز الطريق (chemin faisant)، أو ما نكتسبه من الطرق الشاقَّة للحياة، إذا قمنا باستحضار شرح هايدغر للفعل (er-fahren). تشير الرباعية الرابعة من «الرباعيات الأربع» (Four Quartets) لـ تي إس إليوت (T. S. Eliot)، التي تحمل عنوان (غيدينغ الصغير)، إلى قرية من مقاطعة هنتنغتن[2] (Huntingtonshire)، احتضنت في الماضي جماعة للصلاة أسسها نيكولا فارر

(1) Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, G.S.I, p. 361-362, tr. fr. Vérité et méthode, Paris, Seuil, 1996, pp. 378-379.

(2) من المفروض أن يكون الاسم هو (مقاطعة هنتنغدن) (Huntingdonshire) بالدال (d) وليس بالتاء (t)، وهو إقليم تقليدي من إنجلترا، حيث المدينة المركزية فيه هي هنتنغدن (Huntingdon). (المترجم).

(Nicolas Farrer) عام (1626م)، صديق الشاعر الصوفي الكبير جورج هربرت (George Herbert). ينتهي استحضار هذا المكان الحامل لذكريات دينية «حيث الصلاة مشروعة دائماً» باستشهاد مقتبس من بداية الفصل الثاني لـ**(غيوم اللامعرفة)**، عمل متصوف إنجليزي مجهول من القرن الرابع عشر: «بجَاذِبِيَّة هَذَا الحُب وبصَوْت هَذَا النِّدَاء»[1]. يضيف إليه الشاعر الأبيات الآتية:

«لَنْ نَتَوَقَّف عَن الاسْتِكْشَاف،
وَمُنْتَهَى بَحْثِنَا،
سَيَكُونُ الوُصُول إلى المكَان الذِي انْطَلَقْنَا مِنْهُ،
وَمَعْرِفَة المكَان لأوَّلِ مَرَّة»[2].

ما يقوله الشاعر هنا عن التجربة الدينية ينطبق أيضاً على بعض أشكال التجربة الفلسفية. يمكن إبراز هذا الفهم عبر العنوان الجميل للقديس بونافنتورا (سلوك الروح نحو الله)[3] (itinerarium mentis in Deum)، أو العنوان المذهل (سيفياس) (Scivias) [للمتصوفة القديسة] هايدغارد بنغين [1098-1179م] (Hildegarde de Bingen). ما يسميه التجربة، ينعته المايستر إكهرت، والعديد من مفكري العصر الوسيط، بالهُدى[4] (itinerarium)، المسار أو السلوك. بهذا المعنى، تكمن التجربة في العبور

(1) «With the drawing of this Love and the voice of this Calling».

(2) «We shall not cease from exploration, And the end of all our exploring, Will be to arrive where we started, And know the place for the first time».

(3) Voir: Emmanuel Falque, Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie, Paris, vrin, 2001.

(4) نستعمل الكلمة «الهدى» (أو الهَدْي) لما لها من تقارب مع الكلمة اليونانية «هودوس» (hodos) وهي الطريق أو الدرب، وأعطت مع الكلمة «عبر الطريق» (mèt hodos) فكرة المنهج (méthode)، أو النهج الواجب سلوكه للوصول إلى الحقيقة. (المترجم). حول فكرة المنهج في التصوف المسيحي، يمكن الرجوع إلى محاولة ميشيل دو سارتو:
Michel de Certeau, La Fable mystique I, Paris, Gallimard, 1982, coll. «Tel», 2013, pp. 174-179.

الزمني الذي لا علاقة له بالتيه الذي لا نهاية له. عاجلاً أم آجلاً يصل هذا العبور إلى «فتح» حاسم (Durchbruch) (كلمة لها دور بليغ في اللغة الصوفية لدى المايستر إكهرت). أن تكون البراهين العقلية على وجود الله غير متصوَّرة في هذه الفترة بوصفها أدلَّة بالمعنى الحديث للكلمة، بل «سلوكيات» أو «طرق» (الطرق الخمسة quinque viae عند التوماويين thomistes) تقود العقل نحو الاعتراف بوجود الله، هذا يناسب فكرة التجربة نفسها.

المستوى الثالث: «عالم العلم الحديث هو عالم الظواهر، موضوع الملاحظة التجريبية والتجريب العلمي. تكمن "حقيقته" في كونه عالم التمثُّل».

أفرزت الحداثة تغييراً جذرياً في مفهوم التجربة؛ حيث أدّت العلوم المسمّاة «تجريبية»، و«الحوار التجريبي مع الطبيعة» (كويري)، في ذلك، دوراً حاسماً. يُعدّ كانط من بين المفكرين الذين أحاطوا بهذه الحالة الجديدة للتجربة، بالقياس مع فيزياء نيوتن. في هذا السياق، تحوَّلت دروب العقل نحو الله إلى أدلَّة على وجوده. على منوال كانط. فكَّر هيغل، هو الآخر في الرهانات الفلسفية للمفهوم الجديد للتجربة، الذي لا يخصّ العلم وحده. ما يقوله في الفقرة السابعة من «الموسوعة» مهمّ جداً لبحوثنا؛ حيث عرض الحصيلة الفلسفية لإسهام التجريبية في الفلسفة الحديثة: «ينطوي مبدأ التجربة على تحديد بالغ الأهمية، يشترط لكي يكون المحتوى مقبولاً وحقاً أن نكون بمعيَّته بذواتنا؛ على وجه أخص: علينا أن نبحث عن هذا المحتوى في ارتباطه وتوحُّده مع اليقين الذاتي. علينا أن نكون بمعيته حاضرين، سواء بأحاسيسنا الخارجية، أو بروحنا الأكثر عمقاً»[1].

أن نكون حاضرين بذواتنا مع الوعي الجوهري لذواتنا: تساعدنا هذه الجملة على فهم كيف أن المتصوفة كانوا الأوائل في تطبيق هذا المفهوم

(1) G.W.F. Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, § 7, remarque cf. § 38, remarque.

الحديث للتجربة في الحقل الديني، كما بيَّن ميشيل دو سارتو ذلك في (حكاية المكنون)[1].

المستوى الرابع: «يتعارض عالم المعيش الذهني الباطني للذات مع عالم الملاحظة الخارجية. تحوَّلت التجربة الآن إلى "معيش" (Erlebnis). في نهاية المطاف، الكلّ ينتهي بمسألة "المعيش"؛ أي في أحوال النفس».

يُركّز المستوى الرابع من إعادة بنائنا الجنيالوجي لمفهوم التجربة على «المعيش» (Erlebnis)، السيكولوجي أو الذهني، للأفراد. أثار غادامر الانتباه إلى هذه الإزاحة الدلالية، التي لم تحدث سوى مؤخراً[2]. السيكولوجيا التجريبية، أو الوصفية، مدعوّة لأن تصبح ملكة العلوم للمعيش الذهني، إلى درجة أن المناطقة أنفسهم راهنوا، في فترةٍ، على حريّتهم من أجل «النزعة النفسانية» (psychologisme)[3].

نقوم، في الأغلب، وبمعزل عن السياق العلمي للسيكولوجيا التجريبية أو الوصفية، بالاستعانة بـ«معيش» الأفراد، في أكثر الأحيان، ضدَّ العُقم العقلي المزعوم، ولاسيّما في ما يتعلَّق بالدفاع عن «المعيش الديني» ضدَّ العقلنة المجرَّدة. الحديث عن «المعيش» هو قبل كل شيء الحديث عن «الحياة». لا عجب أن يكون هذا المفهوم في التجربة «المعيشة» قد أدّى دوراً حاسماً في بروز فلسفات الحياة في بداية القرن العشرين[4].

(1) Michel de Certeau, La Fable mystique, XVIe - XVIIe siècle, Paris, Gallimard, 1982.

(2) Wahrheit und Methode, G.S.I, p. 66-76 pour le concept d'Erlebnis; G.S.I, p. 352-366 pour le concept d'Erfahrung.

(3) الصيغة الحرفية للعبارة الفرنسية: «إلى درجة أن المناطقة، في فترة ما، باعوا روحهم الطاهرة (إذا كان لهم بالفعل روح) لشيطان اسمه "النزعة النفسانية"» (à tel point qu'à un moment donné, les logiciens eux-mêmes ont pu vendre leur âme si pure (si tant est qu'ils en aient une) au diable qui a pour nom: «psychologisme»). (المترجم)

(4) حول أصل ونشأة هذه الفئة [من فلسفات الحياة] طالع:

=

نحتاج اليوم إلى تأمُّل نقدي حول نتائج المخادعة التي يمكن أن يُولّدها المفهوم الضبابي «للمعيش». ندَّد هايدغر، بعبارات لاذعة، بما سمَّاه «نشوة المعيش» (Erlebnistrunkenboldigkeit) التي تمتَّع بها معاصروه. يحتل هذا النقد مكانةً مهمّة في الفكرة التي بلورها حلّ التفكُّك التدريجي للحقيقة. تتواقت آخر محطة من هذا الانحطاط مع ظهور العدمية، التي تجد مصدرها الخفي، حسب هايدغر، في التخلّي من طرف الكينونة نفسها (Seinsverlassenheit). سواء أعلمنا بذلك أم لم نعلم، نحن يتامى الكينونة التي لم تعد توزّع علينا حقيقتها. يشير هايدغر إلى التآزر المفارق الكائن بين سُلطان الفبركة والمناورة العالمية التي تدلّ عليها كلمة «مكيدة» (Machenschaft)، وظهور باطنية مزيَّفة يُحركها تعطُّش شرّه «المعيش» أكثر حدَّة[1].

المستوى الخامس (افتراضي): «يحتاج المعيش نفسه أقلّ من أن يترسَّخ في أنا جوهرية. خيالية فرد أو "ذات" يُفترض أن تكون دعامة تجاربنا، هي الوهم الأخير الذي يتوجَّب علينا التخلُّص منه. هكذا يُشق طريق فسيح أمام بروز مفهوم نهائي للتجربة: "الاهتزاز" الخالص».

وإن كان من الصعب الحُكم الموضوعي على العصر، أتساءل إذا كنا نقوم الآن بخطوة إضافية نحو تحويل فكرة التجربة. ثمّة اليوم دير منشغلة بـ«حُجّاج درب التبانة» من نوع جديد، يشتهون «التجارب» التي لا توصف سوى بعبارات «الاهتزاز» (vibration). يبدو أن هذه «الاهتزازات» تُستشعر بحدَّة في الأمكنة

= Herbert Schnädelbach, Philosophie in Deutschland, 1831-1933, Frankfurt, Suhrkamp, 1994, pp. 74-197.

(1) «[...] بحكم أن الكائن تخلّت عنه الكينونة، تنتج «عاطفيةٌ» الأكثرِ تفاهة. في هذه اللحظة فقط الكل يصير "تجربة معيشة"، وكل شروع، كل ظهور يفيض "معيشاً". تُثبت هذه "التجربة المعيشة"، الآن وأخيراً، أن الإنسان كائناً فَقَدَ هو الآخر كينونته، وأصبح نفسه فريسةَ صيدٍ يكرّسه من أجل أن يحيا هذه "التجارب بعينها"».
Martin Heidegger, Ga65, pp. 123-124 ; trad. fr. par F. Fédier : Apports de la philosophie, Paris, Gallimard, 2013, p. 151.

المظلمة مثل سرداب الكنائس، أو في أمكنة ذات قيمة رمزية عالية مثل متاهة كاتدرائية شارتر (cathédrale de Chartres). لا ينبغي الاستهانة بالأهمية السوسيولوجية لهذه الحركات، كما تدلّ على ذلك الوكالات السياحية المتخصّصة في ألمانيا التي تُنظم دورياً أسفاراً بالحافلات من نورنبيرغ (Nuremberg) إلى فيلدبيرغ (Feldberg)، التي أصبحت جبلاً سحرياً من جديد، للبحث عن أمكنة يُستشعر فيها بالاهتزازات الكونية الأكثر حدَّة.

من المعيش إلى الاهتزاز: هذا ما يمكن أن يكون عليه الوجه الجديد لمفهوم التجربة في العصر الراهن، ولتُلبس غرابة البادئة «ما بعد» (-post): «ما بعد-الحديث أو ما بعد-الميتافيزيقي أو ما بعد-المسيحي». على اعتبار أن هذه الفرضية تكتسي نوعاً من المعقولية، فمن العاجل التساؤل حول معنى التجربة الفلسفية اليوم، وحول فائدتها ومهمّتها.

2- التجربة الفلسفية والتجارب الروحية:

«رياضة روحية»: تبدو الكلمة الموجّهة الثانية لبحثنا لا تتلاءم، لأوّل وهلة، مع الفكرة الرائجة اليوم حول الفلسفة، غير أن الكلمتين اليونانيتين، مثل **الرياضة** (askesis) و**العناية** ((meletè, souci)، مع التحديد المألوف «العناية بالذات» (meletè heautou))، اللتين توحيان بأن «الممارسات الإرادية والذاتية المخصَّصة لإحداث تحويل للأنا»، تنتميان إلى المعجم المبدئي للفلسفة الناشئة وقتئذٍ. في [كتابه] (**الرياضات الروحية والفلسفة القديمة**)، خصّص لهما بيير هادو تحليلاً معمّقاً.

2-1- التفلسف: فنٌّ في العيش:

قبل أن تكون منظومة في المعرفة وتقنية مفهومية، «الفلسفة هي فنٌّ في العيش، أسلوب في الحياة يُقحم الكينونة برُمّتها»[1]. ينفتح الفصل الأخير من

(1) P. Hadot, Exercices spirituels, p. 230.

(الرياضات الروحية)، الذي يُعالج «الفلسفة بوصفها طريقة في العيش»[1]، على اقتباس طويل عن فيلون الإسكندري[2]، الذي ترك لنا مجموعة من الرياضات[3] تمتدح الفلاسفة الذين «يتدرَّبون على الحكمة»، والذين [بالنسبة إليهم] «الحياة كلها عبارة عن حفلة». يجعلنا هذا الأمر، في الحال، في مواجهة مبحثين رئيسين، اللذين لم يَعُدا يؤدّيان دوراً في التصوُّرات المعاصرة للفلسفة. يتعلَّق الأمر، من جهة، برياضةٍ وليس بخطابٍ نظري؛ ومن جهة أخرى، تُصاحب هذه الرياضة الحياة كلّها من أجل تحويلها برُمَّتها. لا ينحصر مقتضى المسألة في الفلسفة نمطاً في التعرُّف وسبيلاً نحو المعرفة؛ إنها، بالموازاة مع ذلك، وربّما بشكل أوّلوي، نمط في الحياة، و«طريقة في الوجود في العالم، التي تُمارَس في كل لحظة، والتي ينبغي أن تُحوّل الحياة كلّها»[4].

2-2- التفلسف: «رياضة روحية»:

«الرياضة» و«الروحية» كلمتان مهمتان في وصف الوجود الفلسفي. تنطبق الكلمة الأولى على الكلمة اليونانية (askèsis) التي ترجمها اللاتينيون بالكلمة (exercitium). لا ينبغي أخذ الكلمة بالمعنى الرُّهباني للزهد والإماتة، بل بالمعنى المماثل «للرياضة البدنية». يتعلَّق الأمر برياضات لا يمكن تعلُّمها سوى في مدرسة الفلاسفة «المتدرّبين». لهذا الغرض، لا ينفصل مفهوم (askesis) عن مفهوم «السلوك الروحي»، أو «التربية النفسية»[5]

---

(1) Ibid., pp. 229-233, à compléter par la présentation synthétique in Qu'est-ce que la philosophie antique ?, pp. 276-333.

(2) Philon d'Alexandrie, De special. leg. II, § 44.

(3) Philon d'Alexandrie, Legum allegoriae III, 18 ; Quis rerum divinorum heres sit, 253.

(4) P. Hadot, Exercices spirituels, p. 218.

(5) بالنسبة إلى هذه الصيغة، يحيل هادو إلى الكتاب الأساس لباول رابوف (إرشاد النفس. منهج الرياضات في اليونان القديمة) (ميونيخ، 1954م):

psychagogie). تحيل الصفة «روحانية» إلى النفس بوصفها المحل الذي تدرَّب فيه ملكات الإنسان كلها، وليس فحسب الملكات العقلية أو الإدراكية بالمعنى الحصري. تنجرُّ من محاولة استبدالها بالصفة «عقلية» خطورة حَجْب القسم المهمّ الذي يؤدّيه الخيال والحساسية في ممارسة هذه الرياضات[1]. ينتج عن استبدالها بالصفة «أخلاقية» حصر الانتباه في جانبٍ من الرياضات يحجب أبعاداً أخرى، على الرغم من أهميته في مداواة الانفعالات (الجانب الذي يهمّ نوسبوم على وجه الخصوص). في نظر هادو، ليست هذه الرياضات من فعل التفكير وحده، بل من إتيان البُعد النفساني للفرد، ويرى أنّ الصفة «روحانية» تلائم المبحث.

يمكن أن نعترض على ذلك بأن «الروحانية» (spiritualité) هي تسمية مضبوطة تحتكرها الأديان. ما يُبطل هذا الاعتراض هو وجود استمرارية أكيدة دون أن تكون وطيدة، تربط «الرياضات الروحية» المسيحية بالممارسة الفلسفية القديمة «للرياضات». باسم هذه الاستمرارية، قام آباء الكنيسة، ولاسيّما كليمون الإسكندري، بنعت المسيحية على أنها «فلسفة»[2]. كان آباء الكنيسة على علم بأن «الفلسفة (philosophia)، في العصر القديم، لم تكن

= P. Rabbow, Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike, München, Kösel, 1954.

بالإضافة إلى الدراسات الوافية لإيزتروات هادو: (سينيكا والتراث اليوناني الروماني في إرشاد النفس) (برلين، 1969م)؛ وهاينتز غيرد إيغنكمب (كتابات فلوطرخس حول مداواة النفس) (غوتنغن، 1971م)؛ وم. أ. غوليه-كازيه (الزهد الكلبي. شرح لديوجين اللائرسي) (باريس، 1986م).

Ilsetraut Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin, de Gruyter, 1969; Heinz Gerd Ingenkamp, Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele, Göttingen, Vandenhoeck, 1971; M.O. Goulet-Cazé, L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, Paris, Vrin, 1986, pp. 70-71.

(1) P. Hadot, Exercices spirituels, p. 14.

(2) حول معنى وأنماط هذا التحويل، طالع:

Xavier Tilliette, Le Christ de la philosophie, Paris, Cerf, 1990.

تنحصر في النظري والمعرفي، بل في طريقة في العيش وفق التعقُّل»[1]؛ لذا، قاموا بتحويل هذا المنطوق إلى السيّد المسيح وإلى الحواريين[2]. لا نفهم أيضاً لماذا أدرج كارل ياسبرز كلّاً من المسيح وبوذا في [محاولته حول] تاريخ الفلاسفة الكبار. قام بذلك لأن اليسوع وبوذا، على غرار كونفوشيوس وسقراط، ينتميان إلى «أولئك الذين قدَّموا ميزان الإنسان»[3].

2-3- أهداف الرياضات الروحية الفلسفية:

لا يكفي التذكير بوجود رياضات فلسفية عند الفلاسفة القدماء في اليونان وروما. ينبغي، علاوةً على ذلك، تشكيل فكرة واضحة حول طبيعة وأهداف هذه الرياضات؛ بمعنى «تقدير أهميتها في فهم الفكر القديم، وفهم الفلسفة ذاتها»[4]. على اعتبار أننا أحياء وناطقون ومائتون وقارئون، يحقّ لنا أن نتمرَّن على الفلسفة، على افتراض أننا نريد «أن نتعلَّم العيش»، «أن نتعلَّم الحوار»، «أن نتعلَّم الموت» و«أن نتعلَّم القراءة». كلّ هدف من هذه الأهداف يستند إلى بداهة أساسية يتطلَّب الأمر تحويلها إلى مهمّة أخلاقية.

أ- **«تعلُّم العيش الحسن»**: بداهة لا نقاش فيها؛ نحن أحياء. سؤال: أينبغي الاكتفاء «بالانقياد للعيش» بلا هدف، أم ثمّة فنّ تصحبه مجموعة من الرياضات يُسهم في نوعية مُثلى للمعيش؟ جواب: «العيش» معطى ينعته

---

(1) Don Jean Leclerq, «Pour l'histoire de l'expression "philosophie chrétienne"», in Mélanges de Science religieuse 9 (1952), p. 221, cité par Hadot, Exercices spirituels, p. 222.

(2) الصيغة الحرفية للفقرة: «إذا لم يكن آباء الكنيسة على علم بأن «الفلسفة (philosophia)»، في العصر القديم، لم تكن تدلّ على النظرية، وعلى طريقة في المعرفة، بل على طريقة في العيش حسب العقل»، أبداً لم يجرؤوا على تحويل هذا المنطوق إلى المسيح وإلى الحواريين. (المترجم).

(3) Karl Jaspers, Les grands philosophes, 1. Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus, trad. C. Floquet, J. Hersch, X. Tilliette, Paris, Plon, coll. «Agora», 1989.

(4) P. Hadot, Exercices spirituels, p. 15.

هايدغر بالكلمة «واقعاني»، أو «حَدَثي» (facticiel)، لكنّه مهمَّة أيضاً؛ لأن أشكال الحياة ليست كلّها مشروعة. ينبغي إذاً «تعلُّم العيش». أدّى هذا الأمر بأبكتيتوس (Épictète) إلى تحديد الفلسفة بأنّها «فنٌّ في العيش مادّته حياة كل فرد»[1]. هذا أيضاً مبحث مهمّ من **(الدعوة إلى الفلسفة)** (Protreptique) لأرسطو. النوم واليقظة خاصيَّتان أساسيتان من الحياة. إذا كان الفيلسوف يُفضّل الحياة اليَقِظة؛ لأن في نظره «الشخص اليقِظ يحيا أكثر من النائم، والشخص الذي يتحرَّك بالنفس التي بين جنبيه (energounta) يحيا أكثر من الذي يكتفي بأن لديه نفساً»[2]. ليست النفس حيَّة سوى في الرياضة الفعلية (actus exercitus) للفكر المتفكّر (pensée réfléchissante)؛ لأن، بالنسبة إلى أرسطو، «الذي يُفكّر بطريقة صحيحة يحيا بحدَّة أكثر من غيره، والذي يوجد في الحقّ بامتياز يحيا بامتياز»[3]. جعل أرسطو من الفيلسوف شخصاً يحيا بالتَّمام، لكنه وضع مرآة خطيرة لكل الذين يدَّعون أنهم فلاسفة. تتعزَّز المفارقة أكثر بحكم أن أرسطو لا يفصل أبداً بين الحياة والكينونة.

يجد قوله المأثور «بالنِّسْبَة للأحْيَاء، العَيْشُ هُوَ الكَيْنُونَة»[4] صدىً قوياً عند بعض المفكرين من العصر الوسيط، الذين يُبرزون أن النفس لها جوع وظمأ تجاه الكينونة. قبل الدافع الوجودي (conatus essendi) ثمّة الرغبة الوجودية (appetitus entis) التي يستحضرها المعلّم إكهرت في إحدى مواعظه[5]، ليستدل على قناعته في أن الحياة الفلسفية هي الشكل الأسمى للسعادة (eudaimonia)، للحياة المزدهرة؛ بمعنى أن «العيش برَغَد،

(1) Épictète, Entretiens I, 15, 2.

(2) Protreptique, 83 D.

(3) Ibid., 86 D.

(4) Ibid., 85 D: «vivere viventibus est esse».

(5) Stanislas Breton, «Métaphysique et mystique chez Maître Eckhart», Recherches de sciences religieuses 64, 1976, pp. 161-181.

والاستمتاع حقّاً، هو من فعل الفلاسفة حصرياً أو بامتياز»[1]. يقوم أرسطو بالتمييز بين الشعور بالمتعة وفعل شيء بمتعة. لا أحد يرى أن كل حياة تنطوي على لحظات مستحبَّة. لكن، هل يكفي الاستسلام لحساب مُتْعوي (hédoniste) بتكميم (quantifier) المتعة والكَدَر، للاقتناع بأن الحياة تستحق العيش؟ ينبغي شيئاً إضافياً ومختلفاً، حسب أرسطو. لا يكتفي الذين يعيشون حياة طيبة بالشعور بالمتعة بين الحين والآخر؛ لكن يتمتَّعون بكونهم يعيشون[2]. يقتنون متعتهم في العيش وفي التفكير مباشرةً من الأصل. يُوفّر لنا [كتاب] **(الدعوة إلى الفلسفة)** أوّل فكرة حول المثل الأعلى للحياة الفلسفية: الفيلسوف هو الشخص الذي يعيش حقّاً[3] (alèthôs)[4]؛ لأنه (أو لأنها) يتمتّع فحسب بكونه (أو كونها) يعيش ويوجد ويفكّر. يستعمل أرسطو الكلمة (zoè) عندما يتعلّق الأمر بالعيش عموماً، على الخلاف من الكلمة (bios) التي تدلّ على طريقة خاصة في العيش. يؤدّي هذا الأمر إلى التمييز بين الحياة النظرية (bios théorètikos) والحياة العملية (bios praktikos) المترجمة إلى اللاتينية بالحياة التأملية (vita contemplativa) والحياة الفاعلة (vita activa). يُجسّد الفيلسوف في ذاته فضيلة التعقُّل (phronèsis)، أو العقل المتأمّل الذي يكتسبه البشر كلّهم تبعاً لدرجات معيَّنة، والذي يمكن التعرُّف عليه وقت التمتُّع بالحياة نفسها (auto to zein).

---

(1) Protreptique, 91 D.

(2) Ibid., 89 D.

(3) Ibid., 90 D.

(4) في الفلسفة العريقة ثمّة فرق بين الحق (to alethès) والحقيقة (hé aletheia)، ولاسيّما عند الرواقيين، من حيث إن الحق غير متجسّم (incorporel) وأن الحقيقة هي جسد (corps, soma) من العبارات منطقياً، ومن الظواهر أنطولوجياً. (المترجم). يمكن الرجوع إلى المؤلفات الآتية:

èmile Bréhier, La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme [1908], Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 9e édition, 2007; Long & Sedley, Les philosophes hellénistiques, vol. II: Les Stoïciens, trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2001.

في شرحه الوافي [لكتاب] **(الدعوة إلى الفلسفة)**[1]، يُفسّر ريمي براغ كيف أن الفليسوف «سعيد أنطولوجياً»[2]، بحكم أنه «يقتني بهجته من وجوده فحسب»؛ أي إنه (إنها) «يعيش الحياة نفسها». هذا لا يعني أنه بالضرورة سعيد سيكولوجياً! إذا وافقنا على تصوُّر الفلسفة كما يدافع عنه هادو وفولكه ونوسبوم وفوكو الأخير، فنحن مجبرون على التساؤل عن نوع الرياضة الروحية التي تُحوّل هذه القُدرة الأنطولوجية إلى واقع. إنه السؤال الذي يطرحه أرسطو نفسه عندما يصوغ الأطروحة التي تُعدُّ ذروة (الدعوة إلى الفلسفة): «إذا كان ثمّة استعمالات متعدّدة للنفس [يقول أرسطو]، فالاستعمال الأعلى هو استخدامها من أجل التفكير بأفضل طريقة ممكنة. يتَّضح أن المتعة التي تأتي من فعل التفكير والتأمُّل هي بالضرورة، أو لوحدها، أو بامتياز، من خاصيَّة الفلاسفة. العيش برَغَد، التمتُّع حقّاً، هو خاصيَّة الفلاسفة حصرياً أو بامتياز»[3]. ليست الفلسفة مجرَّد علم في شرح النصوص، لكن يكمن دورها الأساس في مساعدتنا على العيش الحسن، على عيش حياتنا حفلةً مستمرةً قدر الإمكان، تبعاً لصيغة لدى فيلون الإسكندري. العُنصر الجوهري لهذه الصعوبة في التدرُّب على الحياة هو تذليل العواطف. ففي هذا المجال يتمُّ تطعيم المماثلة العلاجية في الفكرة العامة حول الرياضة الروحية: «بالنسبة لكل المدارس الفلسفية، السبب الرئيس للألم والتبعثر وعدم الوعي عند الإنسان هو العواطف أو الانفعالات: رغبات فاسدة، مخاوف مفرطة [...]. كل مدرسة لها طريقة علاجية خاصّة بها، لكن كل المدارس تربط هذا العلاج بالتحويل العميق في طريقة الرؤية والكينونة لدى الفرد»[4].

---

(1) Rémi Brague, Aristote et la question du monde, Paris, PUF, 1988, pp. 57-109.

(2) Ibid., p. 107.

(3) Protreptique, 91 D.

(4) Dom Jan Leclerq, op. cit., p. 17.

ب- **«تعلُّم الحوار»**. بداهة: نعرف الكلام ولا نمتنع عن ذلك. نتكلَّم بإسراف، أحياناً بلا تبصُّر[1]. سؤال: هل نُحسن «الحوار»؛ بمعنى التبادل الحقيقي مع الغير ومع ذواتنا، حيث تكون قيمة الحوار هي الفهم الأمثل للعالم، للغير، ولذواتنا؟ إذا أخذنا كلمة «حوار» بهذا المعنى الصارم، لا يتعلق الأمر بـ«تقنية» يمكن تعلُّمها تحت سيطرة «مدرّب» (coach)، بل برياضة روحية حقيقية. الفلسفة هي فنّ الحوار مع الآخرين، ومع الذات أيضاً: «لا يكون الحوارُ حواراً، يقول هادو، سوى بالحضور أمام الغير وأمام الذات. كل رياضة روحية، من هذه الوجهة في النظر، هي حوارية، بقدر ما هي رياضة في الحضور الأصيل أمام الذات وأمام الآخرين»[2]. أدّى سقراط دوراً مهماً في ابتكار هذا الفن، وسار أفلاطون على منواله بابتكار شكلٍ أدبي فريد.

ج- **«تعلُّم الموت»**. بداهة: الوجود هو «الكينونة-من-أجل-الموت» (Sein zum Tode, M. Heidegger). سؤال: كيف الاضطلاع أنطولوجياً بهذا البُعد الأساس من وجودنا؟ قام الفلاسفة القدماء بابتكار إجابة تتلوَّن بالرياضة الروحية: «تعلُّم الموت» انطلاقاً من أفلاطون، الذي تأمَّل في موت سقراط، وقدَّم مظهراً رائعاً وخالداً لهذا المبحث؛ هو إحدى المباحث الأساسية في كل المدارس الفلسفية تقريباً: «صحيح أن الذين ينخرطون في التفلسف بالمعنى الدقيق للكلمة، يتدرَّبون على الموت، وأن فكرة الانقضاء بالنسبة إليهم أقلّ ذُعراً من غيرهم»[3]. التدرُّب الفلسفي على الموت له بطله: إنه سقراط. أيًّا كان حجم المسخرة أو الاتهام بميولٍ سقيمة، لم يتوقَّف الفلاسفة، من أفلاطون إلى سينيكا، مروراً بأبيقور، عن التوكيد بأن

---

(1) العبارة الحرفية: «نتكلَّم كثيراً، أحياناً على عواهنه» (Nous parlons même beaucoup, parfois à tort et à travers). (المترجم).

(2) P. Hadot, Exercices spirituels, pp. 33-34.

(3) Phédon, 67e.

«التفلسف هو تعلُّم الموت» (مونتاني Montaigne) واقترحوا رياضات تختلف حسب المدارس، تتيح النجاح في هذا العبور [نحو الموت]، الأصعب من بين كل الرياضات.

د- **«تعلُّم القراءة»**. بداهة: نحن أبناء ثقافة كُتُبية (livresque)، تمتدُّ لقرونٍ عديدة، ونعرف جميعنا القراءة، مع بعض الاستثناءات النادرة، بقدر ما تعلَّمنا القراءة والكتابة. سؤال: هل تقود القراءات العديدة، التي نقوم بها، أو تلك المتوافرة على الشبكة، إلى فهم أفضل «للأشياء ذاتها»[1] التي تتحدَّث عنها النصوص، وإلى فهم ذواتنا؟ «تعلُّم القراءة» يمكنه أن يكون «رياضة روحية»، لكن بأيّ معنى؟ لنعترف بأنه يصعب تحديد هذا الهدف الرابع تبعاً للاعتبارات المعقَّدة والمكثَّفة التي طوَّرها هادو تحت هذا الركن. إذا أرجعنا المشكلة إلى تعبير بسيط، أقول: إن القراءة لها في هذا التصوُّر للفلسفة نظام يختلف عن التصوُّر الحالي. بالنسبة إلينا، القراءة هي دراسة النصوص بشرحها وتفسيرها، واستخلاص برهانها (أحياناً أيضاً «تفكيكها» كما يُقال)... إلخ، طبقاً لقواعد في «شرح النصوص»، التي هي التقنية المنهجية المبدئية التي ينبغي على المتفلسف أن يتعلَّمها في السنة الجامعية الأولى. على العكس من ذلك، يكتسي التمرُّن على القراءة هنا دلالة الرياضة الروحية، لا ينفكّ فيها عمل القراءة عن عمل الفهم. في نصوص هذا التراث، «يتعلَّق الأمر ببرهان فلسفي يستخلص بداهته بأقل من دوافع مجرَّدة منه بتجربة هي رياضة روحية»[2]. تعلُّم القراءة هو التدرُّب على تجربةٍ. يبدو أن التدرُّب على القراءة والتدرُّب على الحياة يقتربان بعضهما من بعض:

(1) العبارة «الأشياء ذاتها» (les choses mêmes) معروفة في الفينومينولوجيا تحت صيغة «العودة إلى الأشياء ذاتها» (die Sachen selbst zurückgehen) إدموند هوسرل إلى مصاف الرؤية الفلسفية الصارمة، وتشكيل تصوُّر أصلي، أو قاعدي، لمسألة القصدية (Intentionalität). (المترجم).

(2) P. Hadot, Exercices spirituels, p. 55.

«نقرأ اليوم في كتابة التجربة»[1]، يقول برنار دي كليرفو (1090-1153م) (Bernard de Clairvaux) في إحدى مواعظه حول سِفر نشيد الأناشيد[2].

2-4- معرفة الذات والعناية بالذات:

في الدروس التي ألقاها في بداية الثمانينيات [من القرن العشرين]، ابتعد ميشيل فوكو، الذي أدى دوراً مهماً في تعيين بيير هادو في الكوليج دو فرانس[3]، عن المباحث «الإبستمولوجية» و«السياسية» التي طوَّرها في **(تاريخ الجنون)** و**(الكلمات والأشياء)** و**(أثريات المعرفة)**، ليركز اهتمامه على المبحث «الخُلُقي للعناية بالذات»، الذي يؤدّي فيه التصوُّر الفلسفي، بوصفه علاجاً، دوراً رائداً. تجد هذه الإشكالية تعبيرها الأول في «العناية بالذات»[4]، ثم في «هرمينوطيقا الذات» وأخيراً في «شجاعة الحقيقة». ما كان يهمُّ فوكو هو الطرائق الفلسفية لفنّ العيش، التي تجعل من الفلسفة أسلوباً في الحياة، واشتغال الذات على ذاتها تؤول إلى «جمالية في الوجود». يعترف هادو بأهمية هذا البحث، لكن يوجّه إليه انتقادات عديدة. بربطه بين العناية بالذات و«جمالية الوجود»، يكون فوكو قد صادق على الفاصل الحديث بين «الحسن» (le bien, agathon) و«الجميل» (le beau, kalon)، بينما كانا يُشكّلان عند الفلاسفة القدماء كُتلةً واحدة. وبانطلاقه من «تشكيل الأنا بوصفه أثراً فنياً»، يعقد، بذاته وبالآخرين، علاقةً جماليةً أكثر منها أخلاقية.

يمكن أن يُتخيَّل [الأنا]، سواء في وضعية «دوريان غراي»[5] لأوسكار

(1) «Hodie legimus in libro experientiae».

(2) (سِفر نشيد الأناشيد) (le Cantique des Cantiques) أو «سِفر سليمان» هو أحد أسفار العهد القديم. (المترجم).

(3) Sur le rapport de Hadot à Foucault voir: «Un dialogue interrompu avec Michel Foucault», in Exercices spirituels, pp. 229-233.

(4) Michel Foucault, Le souci de soi, Paris, Gallimard, 1984.

(5) (صورة دوريان غراي) (The Picture of Dorian Gray) للكاتب والمسرحي الإيرلندي أوسكار وايلد (Oscar Wilde) هي رواية صدرت عام (1891م). (المترجم).

وايلد يصف فيها صورته المتفانية في الاكتمال، أم في شكل نحّات ينحتُ تمثالاً لذاته. أليس الشيء نفسه؟ ليس بالنسبة إلى الفلاسفة القدماء؛ لأن بالنسبة إلى القدماء «كان النحت فناً "ينزع"، على الخلاف من الرسم التشكيلي الذي "يضيف"»[1]؛ لذا يقوم [هادو] باستبدال فكرة فوكو حول «ثقافة الذات» بعبارة «مجاوزة الذات»[2]. للتعبير عن هذه القُدرة في التحويل الذاتي، لا غنى عن كلمة «حكمة»، وتتَّخذ عبارة «العناية بالذات» (meletè heautou) معنى فلسفياً خاصاً. نجد نقداً مماثلاً عند نوسبوم. ليس للفلسفة الحكر على تقنيات الذات، ولا على فن العيش (biou technè)؛ ما ينبغي فهمه هو المطلب المشروع أو اللامشروع الذي رفعه الفلاسفة، ومفاده «أن الفلسفة وحدها هي الفن الذي نحتاجه، الفن الذي يتكفَّل بالبراهين الصحيحة والحصيفة (valid and sound)، الفن الذي يرتبط بالحقيقة»[3].

تتَّهم نوسبوم فوكو لرفضه فكرة الفلسفة رياضةً في الحرية؛ لأن المعرفة في كل أشكالها، بالنسبة إليه، عبارة عن آلية في السلطة؛ لذا «يفشل في مقارنة الميثاق الأساس (commitment) بالعقل الذي يفصل تقنيات الذات الفلسفية عن تقنيات أخرى مماثلة»[4]. لا يكفي تحليل تقنيات إدارة الذات؛ ينبغي، علاوةً على ذلك، التشديد على كرامة العقل، والتساؤل إذا كان مجرَّد أحد أقنعة السلطة المتعددة، أو إذا كان بإمكانه التميُّز عنها بالفعل. يُبرز فوكو مزايا أشكال قوّة العادة والإكراه، عندما تتحدَّث نوسبوم عن «حرية وبساطة عجيبتين»[5]. يبقى النظر في من يُدافِع عن الشكل الثاني، الذي يتناغم مع الحياة الفلسفية بوصفها حياةً احتفالية، تبعاً لوصف فيلون المستشهد به أعلاه.

(1) P. Hadot, Exercices spirituels, pp. 48-49.

(2) Ibid., p. 231.

(3) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 5.

(4) Ibid., p. 6.

(5) Ibid., p. 354.

على الرغم من أن فوكو يُثمّن هو الآخر فكرة الفلسفة علاجاً للنفس، «[...] لا يلاحظ أن هذا العلاج مخصَّص قبل كل شيء لجلب الطمأنينة للنفس؛ بمعنى التحرير من القلق الذي تُسبّبه هموم الحياة، ولكن أيضاً أسرار الوجود البشري: الخشية من الآلهة، الجزع من الموت»[1].

يُركّز هادو أكثر على مفهوم الرياضة الروحية منه على المماثلة العلاجية، ويختلف عن فوكو فيما يخص زوال النموذج القديم للفلسفة. بينما حدثت القطيعة الحاسمة [مع النموذج القديم] في بداية الفلسفة الحديثة حسب فوكو، يرى هادو أن المسؤول الرئيس عن هذا الأفول هو المسيحية ولاهوتها. في اللحظة التي استولى فيها المفكرون المسيحيون على المعجم الفلسفي للرياضات الروحية، قاموا باستهلاكه إلى درجة نسيان أن الفلسفة ذاتها عبارة عن فنٍّ في العيش، وليست فحسب علبة من الأدوات المفهومية التي يستقي منها اللاهوتي ما يحلو له. يمكن إذاً الامتناع عن التساؤل إذا كانت فكرة الفلسفة، بوصفها «رياضة في الحكمة أو جُهداً نحو الوعي الحيّ بالشمولية»، تحتفظ بـ«قيمة راهنة»[2].

3- الفلسفة بوصفها «علاجاً للنفس»:

الكلمة الثالثة التي نتطرَّق إليها هي كلمة خاصة: علاج النفس. إذا كانت الفلسفة تقتضي عدداً من الرياضات الروحية، تسعى هذه الأخيرة إلى غاية واضحة، يُعبّر عنها الكثير من الكُتَّاب عبر الاستعارة العلاجية الحاضرة بقوة في التراثيات الكبرى للفلسفة الهلينية، مثل الرواقية والأبيقورية والشكيّة، وهي غاية تدعونا إلى استكشاف قيمتها، وأيضاً حدود المقارنة بين «المعالجة» الفلسفية للمشكلات والتعامل العلاجي للأمراض.

---

(1) Ibid.

(2) P. Hadot, Exercices spirituels, p. 233.

3-1- البرهان العلاجي وعلاج الرغبة (مارتا نوسبوم):

«علاج الرغبة» (The Therapy of Desire)، بالنسبة إلى بحثنا، غني جداً، وهذا لاعتبارات شتى.

(الرأفة والحياة المزدهرة)، تتابع نوسبوم في هذا الكتاب بحثها عن فكرة الفلسفة كما عرضتها في كتابين سابقين[1]. ما تبحث عنه هو «فلسفة عملية وكاملة للرأفة، فلسفة توجد من أجل البشر، تتكفَّل بحاجياتهم العميقة، وتواجه حيرتهم العاجلة، وتقودهم من البؤس إلى مرحلة عُليا من الازدهار»[2]. تُطابق الكلمة «ازدهار» (flourishing) الكلمة اليونانية (eudaimonia)، التي ترفض نوسبوم ترجمتها إلى «السعادة» (happiness)؛ لأن في نظرها قام الذرائعيون باختزال هذا المعنى إلى مجرَّد الشعور الباطني، بينما توحي الكلمة بالفاعلية واكتمال الحياة[3]. من وجهة نظر تاريخية، تشكَّلت فكرة الفلسفة علاجاً، وطُبّقت مع الفلسفة الهلينية في اليونان وروما. ينطبق المجال التاريخي على ستة قرون، وعلى مجتمعين مختلفين تماماً، المجتمع اليوناني والمجتمع الروماني[4].

في الاستعمال السديد للاستعارة العلاجية. المماثلة غنية بقدر ما هي دقيقة. غالباً ما يتم الاكتفاء بتشابهات غامضة تُقرّب كل شيء ولا شيء. تُلحُّ نوسبوم، مثلها مثل هادو وفولكه، على أن البرهان العلاجي لا يصبح مفيداً سوى عندما يتأقلم مع السياق. ينبغي أن يكون الوضع في السياق مزدوجاً. يكشف البرهان العلاجي داخل كل مدرسة فكرية، على غرار الرواقيين

(1) M. Nussbaum, The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy, Cambridge University Press, 1989; Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature, Oxford, 1990.

(2) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 3.

(3) Ibid., p. 15, note 5.

(4) Ibid., pp. 511-515.

والأبيقوريين، عن سلوكٍ يختلف في اليونان وفي روما، ليس فحسب لأن هؤلاء الفلاسفة يعيشون في مجتمعات مختلفة، بل لأنهم يدَّعون مداواة أوجاع هذه المجتمعات: «يرتبط البرهان العلاجي الهليني في تصوُّره بالذات (by design) بسياقه إلى درجة عدم القُدرة على فهمه بطريق آخر»[1]. لذا تقوم نوسبوم بدراسة كل مدرسة من المدارس الثلاث الكبرى في أصولها اليونانية وامتداداتها الرومانية[2].

يقتضي الوضع في السياق أن تؤخذ في الاعتبار الممارسات الطبية الفعلية التي تختلف فيما بينها، من التجانسية، إلى المعالجة المغايرة، مروراً بالجراحة ومناهج الأدوية المطهّرة والمسهّلة. يبرز في أفق هذه الاختلافات سؤال معاصر لا أتطرق إليه هنا مباشرة: إنه سؤال الروابط بين الطموح العلاجي للفلسفة والطموح العلاجي في التحليل النفسي. دفاع نوسبوم عن فلسفة في الالتزام العملي تؤلّف بين الصرامة المنطقية والرأفة يتضاعف بمجموعة من التحفُّظات النقدية الخاصة بحالة الرغبة والعواطف، وبالمثل الأسمى للتجرُّد[3]. تقرُّ أيضاً بارتباكها أمام الطابع اللاسياسي للفلسفة الهلينية، وإن اعترفت أن «التركيز الهليني على العالم الباطني لا يستبعد، بل يؤدي مباشرة إلى تحليل أوجاع المجتمع»[4].

أكثر من مرّة، يتضاعف علاج النفس بمشروع إصلاح اجتماعي؛ لأنه يتضمّن على ممارسات تربوية تهدف إلى صناعة مثال مجتمعٍ كامل. ينتمي إلى ذلك المثال الرواقي في عالمية البشرية العاقلة؛ بمعنى مثال الاحترام الكوني للكرامة الإنسانية لكلّ فرد بصرف النظر عن وضعيته الاجتماعية وجنسه وعرقه

(1) Ibid., p. 7.

(2) Sur le même thème voir: P. Hadot, Qu'est-ce que la philosophie antique?, pp. 227-242.

(3) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 10.

(4) Ibid., p. 11.

ووطنه. يُبيّن هذا الأمر كيف أن الأخلاق تبدو، للوهلة الأولى، بعيدة عن النضال السياسي؛ يمكنها أن تقتني نجاعة سياسية. في دروسه حول هرمينوطيقا الذات، يشير فوكو إلى جماعة «الأطباء» من الإسكندرية التي يتحدَّث عنها فيلون في دراسته حول الحياة التأمُّلية. يهدف أعضاء هذا «المستوصف في النفس»[1] إلى تنمية الكينونة ومعالجتها (therapeuousi to on). إن دراسة البنيات الاجتماعية، التي شجَّعت على ازدهار موضوع العناية بالذات خلال الفترة الهلينية، يمكنها أن تساعدنا على فهم أفضل لبعض التحوُّلات، دون نسيان بعض الانحرافات، التي تعرفها «مهنة» الفيلسوف اليوم.

البرهان العلاجي. في الفصل الأول من كتابها، تُقدّم نوسبوم نظرة إجمالية حول **(البراهين العلاجية)**[2]. أحسنت اختيار كلمة «برهان»، التي تترجم الكلمة اليونانية «لوغوس» (logos)؛ فهي تشير إلى أن المماثلة العلاجية، بدلاً من أن تكون مجرَّد استعارة تجميلية، هي «وسيلة مهمة في الاكتشاف والتعليل»[3]، وتؤدي دوراً محورياً في النقاشات التي تقابل أتباع ثلاث مدارس على الأقل: الأبيقوريون والرواقيون والشُّكاك. هذه النقاشات تجعلها معقَّدة ودقيقة أكثر فأكثر؛ لأن هذه الاستراتيجيات الطبية الدقيقة يتمُّ مقارنتها بالاستراتيجيات الفلسفية الخاصَّة. ثقل الألم البشري، والرغبة في الازدهار لدى الكائن الإنساني، هما اللذان يدفعاننا إلى التفلسف. يمكن لكل هؤلاء الفلاسفة المصادقة على تعريف الفلسفة الذي قدَّمه أبيقور: إنها نشاط يضمن ازدهار الحياة (eudaimon) مقابل براهين واستدلالات. لكن الممارسات العلاجية، والطريقة التي تتمفصل بها الأخلاق مع الأقسام الأخرى للفلسفة، تختلف كثيراً من مدرسة إلى أخرى.

(1) M. Foucault, L'herméneutique du sujet, Paris, Gallimard, Seuil, 2001, p. 96.

(2) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, pp. 13-47.

(3) Ibid, p. 14.

النموذج الهليني للأخلاق والنظريات المتنافسة. تشير نوسبوم إلى الصلة الكائنة بين اللوغوس العلاجي والتصوُّر الذي شكَّله هؤلاء الفلاسفة حول الرغبات والانفعالات. هذا يُعطي الأصالة للمقاربة الهلينية للأخلاق، التي تقارنها نوسبوم بمقاربتين متنافستين، نجد أثرهما في الفلسفة المعاصرة.

أولاً: النظرية الأولى، المنافسة هي التصوُّر المسمَّى «الأفلاطوني»، الذي يدافع عن الموضوعية المطلقة للمعايير الأخلاقية، بصرف النظر عن الكائنات البشرية؛ عن طرائقهم في العيش وعن رغباتهم. نقاط الاحتكاك بين الخير في ذاته والمصالح والرغبات البشرية، في هذا التصوُّر، لا يمكنها أن تكون سوى عَرَضية. يظهر هذا النموذج اليوم في صيغتين مختلفتين: **1**- تقوم الصيغة العلموية بنسخ المعرفة الأخلاقية على نموذج العلم الفيزيائي. ما يُعتدُّ به ليس الأحاسيس الوجدانية ودوافع الأفراد ومصالحهم بل الحقائق الواقعية الموضوعية (hard facts): على الأخلاق أن تكون أيضاً موضوعية ومتجرّدة كالعلم؛ بمعنى البحث عن الحقائق الدائمة والمتعلّقة بالمعايير والقيم، المستقلة تماماً عمَّا نحن عليه بالذات، وما نرغبه ونفعله؛ **2**- تُعرّف نوسبوم الصيغة الدينية أو اللاهوتية للتصوُّر ذاته بالرجوع إلى الأخلاق المسيحية للقديس أوغسطين. الله وحده هو الحافظ للحقائق الأخلاقية الثابتة. السؤال الوحيد الذي يمكن طرحه هو معرفة إذا ما كانت لدينا القُدرة على فعل الخير (الإرادة الإلهية) كما يتصوَّر البيلاجيون[1]، أم أن عون المنَّة الإلهية لا غنى عنه كما يذهب القديس أوغسطين.

لا تشير نوسبوم إلى منح التصوُّر الأوغسطيني للأخلاق مكانة مهمة للاستعارة العلاجية، وإن تمَّ إزاحة هذه الأخيرة نحو مجال آخر، واستُعملت

(1) «البيلاجينيون» (Pélagiens) من الاسم «بيلاجينية» (pélagianisme) وهي مذهب ابتدعه بيلاجيوس (350-420م) (Pelagius, Péage). ويؤكّد الإرادة الحرة للإنسان في تفادي الخطيئة؛ يختلف هذا الأمر عن عقيدة الخطيئة والمنَّة الإلهية (Grâce)، مما دفع الكنيسة إلى محاربة هذا المذهب بإيعاز من أوغسطين. (المترجم).

بشكل مختلف تماماً. الشفاء هو إحدى الاستعارات الرئيسة لتبيان تدخُّل المنَّة الإلهية التي تأتي من المسيح لمعافاتنا من نتائج الخطيئة الأصلية. تتحدَّد الاستعارة العلاجية، سليلة المعنى اليوناني، في مجال محايث حصرياً، يبدو الطب فيها فناً ملتزماً ومغموراً، يشتغل في شراكة وثيقة مع الأشخاص الذين يعالجهم، يشغل المريض موقعاً أساسياً لا مثيل له في العلوم الفيزيائية[1]. هذا لا يعني أن دور الطبيب ينحصر في تسجيل الشكاوى، وتأييد الفكرة التي يُشكّلها المريض حول علّته وحول أسبابها. قام فوكو بتحليل أثريات النظر العيادي، وتبيان كيف أن الأطباء تعلّموا، بعد سيرورة طويلة، النظر وراء ظاهر الأعراض لتحديد الأسباب الفعلية للمرض، غير أن «رهان الطب يكمن في إنشاء ترابُط مع رغبات الأشخاص وحاجاتهم الأكثر عُمقاً والمعنى الجليل بالنسبة إليهم»[2].

على النظر العيادي أن يُوحّد بين مفهومين يميلان، في التصوُّرات المعاصرة للأخلاق، نحو الانفصال: الخير أو الحياة الخيّرة (le bien) والحق (le vrai). في التصوُّر القديم، تعابير «الحياة الطيّبة» (vie bonne) و«الحياة الحقيقية» (vraie vie) مترادفتان عملياً. في العديد من التصوُّرات المعاصرة للأخلاق، تمَّ إقصاء العلاقة بالحق من المجال الأخلاقي العملي، ونجده محصوراً في المجال النظري. رولس وهابرماس هما الشاهدان على هذا الفصل، من بين العديد من الفلاسفة المعاصرين. على العكس من هذا النزوع المعاصر، تُلحُّ نوسبوم على أن معظم الفلاسفة اليونان للأخلاق من أرسطو إلى الفلاسفة الهلينيين، ما عدا الشُّكاك، يتبنَّون مفهوم الحقيقة، في حين أن الاستعارة الطبية تدفعهم إلى التوكيد على الجوانب العملية للحياة الأخلاقية. فهم يدعوننا إلى إعادة النظر في الفاصل

(1) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 21.

(2) Ibid., p. 21.

الحادّ بين الأخلاق والبحث العلمي. حتى عندما ينتسب إلى التجربة الإنسانية في الحياة، فإن الخطاب الفلسفي حول الحياة الطيّبة يُطالب بالاعتراف بكونه خطاباً حقيقياً.

يتعلّق الأمر بأيّة حقيقة؟ إنها ليست الحقيقة المنطقية على شاكلة: «الملك الحالي لفرنسا أصلع» أو «القط على الدوّاسة». تُعرّف نوسبوم مفهوم الحقيقة بالرجوع إلى ثلاثة مفاهيم توجيهية تؤدي دوراً رئيساً في استدلالها: فكرة **الحصانة** الداخلية، فكرة دقيقة حول **المطابقة**، وفكرة **الملاءمة** بالمعنى الشامل[1]؛ يمكن إضافة «القول-الحق» (le dire-vrai) عند فوكو، الذي لا ينفصل عن الكلام الصُراح (parrèsia, franc-parler). يدرس العلاج الفلسفي الحالة؛ بمعنى متانة العواطف البشرية أو وهنها، ويُوضّح الاعتقادات الحقيقية أو الخاطئة المتعلّقة بها. تحيل فكرة المطابقة إلى المفهوم «المعياري والتجريبي على حدّ سواء» من الطبيعة البشرية. أخيراً، تقتضي الفكرة الواسعة للملاءمة أو الانسجام رهاناً حول الترابط بين المعرفة الأخلاقية وحقول المعرفة الإنسانية الأخرى: علم النفس، الفيزياء، الميتافيزيقا، وربما أيضاً اللاهوت. تضيف نوسبوم، في ملاحظة هامشية، أنه ينبغي تفعيل الملاءمة في الاتجاهين![2].

ثانياً: رفض التقاليدية الأخلاقية (conventionnalisme éthique): في الطرف الآخر من السلسلة، يعقد النموذج الطبي علاقة نقدية مع الأطروحة القديمة والمعاصرة، مفادها أن الخطاب الأخلاقي للفيلسوف لا يقوم سوى باستعادة القيم والاعتقادات الأخلاقية المعيشة في المجتمع الذي ينتمي إليه. أحياناً تُنسَب هذه النظرية إلى أرسطو نفسه مقابل اختزالات مسرفة؛ لأنه لم يشارك ازدراء الأفلاطونيين للظنّ (doxa)، أو الرأي الذي يحمل جانباً من الحقيقة التي على عاتق الفيلسوف استخلاصها. يمكن صياغة الرهان الضمني

(1) Ibid., p. 23.

(2) Ibid., p. 24, note 17.

بهذا الشكل: يأتي الفيلسوف متأخراً إذا ادَّعى تأسيس أخلاقٍ لم توجد بعد؛ تكمن مهمَّته في فهم الأعراف أو العادات الممارَسة في المجتمع فعلياً. يمكن أن نضيف بمماحكة استعارة شهيرة في تصدير هيغل لكتابه **(فلسفة الحق)**: بشأن الأخلاق أيضاً، تأخذ بومة منيرفا طيرانها في الغسق.

قصارى القول إن هذا التصوُّر في الأخلاق يشتمل على جانب من الحقيقة لا ينبغي أن يتوارى عن الانتباه. لا تأتي الأخلاق جاهزة من سماء الأفكار الناصعة؛ بل هي معيشة وممارَسة في مجتمع تاريخي معيَّن، غير أن الاستعارة الطبية تُدرج تصحيحاً مهماً في هذا التصوُّر. ليس النظر الطبي مجرَّد وصف، إنه أيضاً «نقد»؛ بمعنى على عاتقه ألا يتبنَّى اعتقادات وظنون المريض نفسه. ترى نوسبوم أن الفيلسوف-الطبيب، الذي يزعم مداواة أوجاع النفس التي هي في الغالب أوجاع المجتمع، عليه أن ينتبه أكثر من الطبيب الذي لا يهتم سوى بأمراض الجسم. الإشكال في أمراض النفس هو اعتقادات الأشخاص ورغباتهم وخياراتهم[1]. هنا بالضبط يُلمَس التقارب مع العلاج في التحليل النفسي، مع اختلاف أشارت إليه نوسبوم كثيراً؛ مفهوم الصحة؛ أي الحياة المزدهرة للفلاسفة الهلينيين، هو مفهوم معياري. ليس الأمر دائماً عند نُظَّار التحليل النفسي.

بتبنّي الاستعارة العلاجية، يجد الفيلسوف نفسه وسط جدلٍ غريب بين الثقة والحذر. **الثقة** أولاً؛ لأنّ عليه أن ينصت إلى ما تقوله الرغبة البشرية، وما هي الحياة المزدهرة بالنسبة إليه؛ **الحذر** ثانياً، لأن عليه تفادي خُدعة الخطاب حول الاعتقاد. في الواقع، العلاقة بين المرسل والمرسل إليه في الخطاب العلاجي هي تحت تأثير التنافُر (dissymétrie) وليس التبادل (réciprocité) المفترض في بعض التصوُّرات الحوارية أو التواصلية للعقل. لأن هذه الأخلاق تؤلّف بين الالتزام والمباعدة النقدية، أو الاعتراف بأن

(1) Ibid., p. 26.

الأخلاق تأخذ على عاتقها أشخاصاً واقعيين باعتقاداتهم ورغباتهم، فهي تؤلّف بين ثلاثة إجراءات تُشكّل منظومة واحدة: 1- إنشاءُ فحصٍ دقيق للمرض؛ 2- الاهتداء بفكرة معيارية للصحة؛ أي بالحياة المزدهرة؛ 3- استعمال طريقة فلسفية ملائمة للحالة الخاصة المقرَّر معالجتها[1]. «الطبيعة» و«الطبيعي» مفهومان زلقان؛ أي غامضان (slippery notions)، انزلق على أثرهما فلاسفة عدة. يتَّخذ المفهوم إمّا معنى أفلاطونياً بوصفه مستودع الحقائق المتعالية والفائقة على التاريخ، وإمّا معنى طبيعياً كما هو الحال اليوم مع علم الاجتماعي البيولوجي مثلاً؛ أي منظومة من القوانين الحتمية التي تُحدّد السلوكيات البشرية بمعزل عن الخيارات التقييمية. يؤلّف مفهوم الطبيعة، الذي تفترضه الاستعارة العلاجية، ولاسيّما مفهوم الطبيعة البشرية، بين الجانبين المعياري والوصفي، بدلاً من استبعاد المرجعية إلى فكرة القيمة، فهو ينطوي عليها[2]. بالنسبة إلى حسير البصر، ارتداء النظّارات ليس شيئاً «مخالفاً للطبيعة»؛ بل إن طبيعته تقتضي ذلك، وإلا سقط طريحاً.

تقنيات علاجية واستراتيجيات برهانية: يتعلّق النموذج الطبي بعملية لا تمارَس بأية صيغة كانت، وفي أي ظرف كان. ينطبق القول المأثور الشهير لأبقراط: «الحياة قصيرة والفن طويل والفرصة (kairos) نادرة وصعبة»، على العلاج الفلسفي كما على العلاج الطبي بالمعنى الحصري للكلمة؛ على الفيلسوف-الطبيب أن يتحلّى بالإحسان (philanthropie) نفسه، بأن يكون شفوقاً على الكائنات البشرية كما يُقتضى من الطبيب في التقليد الأبقراطي. الأمر المهم في المثالين [عند الفيلسوف وعند الطبيب] هو الحالات الفردية والمفاجآت السارة أو الكريهة التي يكتشفها الطبيب المحنَّك. تتوقّف نجاعة العلاج الفلسفي على شكل ونوعية البرهان المُستخدَم. اهتدى فلاسفة هذا التقليد إلى ابتكار تقنيات برهانية خاصة، تتميَّز عن الاستدلال الاستنباطي عند

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 30.

المناطقة، وتتميَّز أيضاً عن الاستدلال الجدلي الأفلاطوني: «لا يتحرَّى الجدل الساكن بما فيه الكفاية ليطرد المخاوف الخفية والخيبات والغضب والتعلُّق العاطفي. إذا كانت الاضطرابات متجذّرة في غورٍ كبير، فهو لا يكتشفها»[1].

الجدل أكثر عقلانيةً من أن يتعارك مع الجانب اللاعقلاني من الإنسان الذي، بشكل أو بآخر، يؤدي دوراً حاسماً في سيرورة الاستشفاء. إن الفلاسفة الهلينيين الذين أدّوا دوراً لا يُستهان به في اكتشاف هذا البُعد اللاعقلاني من النفس البشرية، لم يجعلوا منه «قارة سوداء» لا يلج إليها العقل البرهاني. في الوقت الذي اكتشفوا فيه قوى اللاشعور، قاموا بابتكار التقنيات العقلانية (أحياناً «زهدية» بالمعنى الذي طرحه هادو) القادرة على التأثير فيها. تتوقَّف العواطف عن كونها بشرية إذا كانت مجهولة تماماً، وإذا كان من المستحيل التأثير فيها بالعقل.

شخص مفهومي: «نيكيديون» (Nikidion). لاكتشاف الأوجه المتعددة للنموذج العلاجي في الفلسفة بشكل فعَّال، تبتكر نوسبوم ما سمّاه جيل دولوز «الشخص المفهومي»[2]. باعتمادها على فقرة ديوجين اللائرسي، تتخيَّل متدرّبة-فيلسوفة تُكنَّى «نيكيديون» (حرفياً: «الانتصار الصغير» أو «فيكتورين»)، التي تتعاطى السياحة الفلسفية والعلاجية في الوقت نفسه، باستشارة العديد من الأطباء-الفلاسفة لاكتشاف تشخيصاتهم وأدويتهم وطرائقهم في العلاج. خلال بحثنا هذا، سنتعرَّف أكثر على فيكتورين، التي لا علاقة بها ببيكاسين[3] و«سعيها المتعدّد الأشكال للحياة الطيّبة، لمعرفة إذا

(1) Ibid., p. 35.

(2) Sur cette notion, cf. Gilles Deleuze, Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?, Paris, Minuit, 1991, chap. 3, p. 60s.

(3) «بيكاسين» (Bécassine) هي شخص متخيَّل من الرسوم المتحركة، التي ابتكرها إيميل بنشون (Émile J. Pinchon) سنة (1905م)، ونشرها، أول مرة، في مجلة موجَّهة إلى الإناث. يصف امرأة ريفية قادمة من مقاطعة بروطانيا (Bretagne) وتكتشف باريس، مدينة كبرى؛ وتختبر مغامرات عدة خلال سفرياتها. (المترجم).

كانت ستظفر "بالانتصار الصغير" على المخاوف والأحقاد والاضطرابات»[1] التي تزعجها.

البنية العامة للنموذج العلاجي: تختم نوسبوم عرضها بتحديد ميزات عامة للاستعارة العلاجية[2]. يُتيح سُلَّم القراءة الذي تضعه في هذا الشأن تقييم أصالة كل مدرسة من المدارس الفلسفية. بانتقالها من البدهي إلى الإشكالي، تعزل ثلاثة أنماط من الميزات؛ تتركَّب **المجموعة الأولى** من ثلاث سمات تُعبِّر عن إجماع المدارس كلها، بما في ذلك أرسطو. الفلسفة: 1- تتبع هدفاً عملياً على وجه الخصوص (تحسين نوعية الحياة)؛ 2- تشتمل على بُعد تقييمي (تقييم الحياة الطيّبة بعبارات رغبات الأفراد وحاجاتهم)؛ 3- عليها أن تهتمَّ بفرادة الحالات [المعطاة للتقييم]. تجمع **المجموعة الثانية** السمات التي تدخل تحت طائلة النقاش والمناظرة بين مناصري المدارس المختلفة: 4- تُعطى الأولوية لاستشفاء الفرد. 5- استعمال أداتي للعقل العملي. 6- قيمة أداتية للفضائل العقلية للبرهان (متانة، وضوح التعريفات، تفادي الالتباسات). 7- اللاتماثُل في الأدوار. 8- الانصراف عن تجارب «الطب البديل». تتركَّب **المجموعة الثالثة** من نظامين من الأسئلة المتعلّقة بوضعية البراهين ذاتها: 9- الحماسة الذاتية أو الانتقاص الذاتي للعلاج المقترح. 10- هل ينتمي العلاج إلى الحياة المزدهرة أو يصبح زائداً في الحالة التي تُباشر فيها سيرورة الاستشفاء؟

2-3- علاجيات النفس وفوائد العقل (أندري-جون فولكه):

تجد بحوث نوسبوم صداها في الكتاب اللاحق على الوفاة لفولكه: (**الفلسفة علاجاً للنفس**)، الذي نُشر بفضل عناية هادو. بدأ فولكه يهتم بالاستعارة العلاجية خلال قراءته الفقرة (133) من «البحوث الفلسفية»

(1) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 45.

(2) Ibid., pp. 46-47.

للودفيج فتغنشتاين، الذي حثَّه على دراسة فكرة اللغة الضمنية في التصوُّرات القديمة للفلسفة بوصفها علاجاً. عكسياً، وبالاستناد إلى هذا التراث القديم، سعى إلى فهم استعمال فتغنشتاين لهذه الاستعارة. لهذا الغرض، كان عليه أن يقارن المشكل الهرمينوطيقي الشائك في معرفة «كيف، انطلاقاً من التراث القديم، نستجوب فيلسوفاً معاصراً لم يكن على احتكاك مباشر بالنصوص التراثية، العريقة أو الحديثة إلا نادراً»[1]. إنه السؤال المحوري للملتقى الذي أشرفت عليه باربارا كاسان تحت العنوان الملهم «إغريقيونا ومحدثيهم»[2]. ما مشروعية هذه الاستراتيجيات في التملُّك، التي تتضاعف اليوم باستراتيجيات في تملُّك ثقافات أخرى[3]؟ ومتى تصبح غير مشروعة؟

يستعيد فولكه الفكرة الهيغلية حول فائدة أو مصلحة العقل التي تتخطَّى المنفعة التاريخية المحضة، دون أن تدخل في صراع معها[4]. الأمر المهم ليس تاريخ الأفكار نفسه، بل صيرورة العقل ذاته. لهذا الغرض، يتطلَّب الأمر إيجاد توازن بين «التاريخ الفلسفي للفلسفة» الذي كان يحلم به كانط ومعظم كبار الفلاسفة أمثال أرسطو وهيغل وهوسرل وهايدغر نفسه؛ بمعنى تاريخ لا يتبنَّى فحسب ما حصل بالفعل، بل أيضاً «ما كان بالإمكان أن يحصل وما يمكن أن يحصل»، وبين الاعتراف بالطابع المحايث لمسالك العقل الفلسفي. على العقل أن يُحدّد بنفسه مصلحته الخاصة[5]، ويدفع هذا الأمر إلى الإقرار بمشروعية القراءة الراهنة (أو التكييفية) للنصوص القديمة[6].

(1) A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie de l'âme, p. 5.
(2) Barbara Cassan, Nos Grecs et leurs Modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité, Paris, Seuil, 1992.
(3) Voir: François Jullien, De l'universel, du commun et du dialogue entre cultures, Paris, Fayard, 2008.
(4) A.J. Voelke, «Intérêt de la raison et actualité des textes philosophiques anciens», in La philosophie comme thérapie de l'âme, pp. 13-33.
(5) A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie de l'âme, p. 18.
(6) Ibid., p. 22.

لا شيء يمنعنا من وضع النصوص القديمة على محك الأسئلة التي تثيرها الممارسات الطبية وأوجاع المجتمعات المعاصرة، ما دمنا لا نعاتب القدماء على أنهم لم يطرحوا الأسئلة التي تقلقنا اليوم. يتطلب الأمر الاحتراس كالطاعون من هيرمينوطيقا فظَّة، تجعل «من الماضي نذيراً للحاضر، أو من الحاضر انبعاثاً للماضي»[1]. وإن بدا مفارقاً، يُصرُّ فولكه على الانتقال من الراهن السطحي إلى الراهن العميق المرتبط بغير أوان الفلسفة القديمة نفسها. غالباً ما تكون التأمُّلات غير الراهنة الأكثر عُمقاً وخصوبة، تلك التي لا تهم روح العصر (Zeitgeist). فكرة الفلسفة بوصفها علاجاً خاصاً بمداواة أوجاع النفس هي، من هذه الوجهة في النظر، أحسن وسيلة في التحقُّق من استمرارية المشكلات الفلسفية وتداولها الرئيس، التي تجعل من المشكلة الفلسفية «غير مطروحة بالروح نفسها في كل عصر من العصور»[2]. يتساءل فولكه: «ما هذا الخطاب الذي يعود دائماً إلى التراث [الفلسفي] لكي يستعير منه المفاهيم والقضايا والاستدلالات، لكنه يُعدّل باستمرار من دلالتها؟ هذا الخطاب الذي يُضفي، في كل محاولة جديدة، دلالة فريدة للعناصر التي يُوظّفها، ويريد مع ذلك أن يكون [خطاباً] عالمياً، صنيعة العقل؟»[3]. على غرار الظل الوفي، يُصاحبنا هذا السؤال على طول بحثنا.

4- أربع ملاحظات ختامية:

4-1- تخصّ المواضيع الثلاثة التي تُشكّل الخيط الهادي لبحثنا، أولئك الذين يُفكرون في شروط اللقاء الفكري بين الفلسفة والإيمان المسيحي (الذي لا ينفصل هو الآخر عن أسلوب في الحياة). أنا مدين لأساتذتي في كلية الفلسفة في المعهد الكاثوليكي في باريس، لأنهم أشعروني، منذ البداية،

(1) Ibid., p. 22.

(2) Ibid., p. 24.

(3) Ibid., pp. 32-33.

بهذه الإشكالية. أذكر من بينهم جون شاتيون (Jean Chatillon)، أحد أشهر المتخصّصين في الروحانيين في العصر الوسيط، على وجه الخصوص الفيكتوران (Les Victorins)، الذي عرَّفني على «سلوك الروح نحو الله» (itinerarium mentis ad deum) للقديس بونافنتورا (Bonaventure). في ما يخص الجانب الأفلاطوني المحدث، قام جون ترويار (Jean Trouillard)، منذ أطروحته (**التطهير الأفلوطيني**)، حتى كتابه (**المسارَّة العرفانية لدى بروكلس**)[1]، بوصف واختبار الرياضة الروحية في تبسيط النظر. ثمّة ألفة أفلوطينية نفسها في أعمال ستانسلاس بروتون (Stanislas Breton)، في صلة بالإشكالية النظرية الشخصية التي، بالمقارنة مع استفسارنا، وجدت تعبيرها في ثلاث محاولات: (**الكلمة والصليب**)، (**متصوفة الإسراف: المعلم إكهرت وسورين**) و(**تأمُّلات اللاشيء**)[2]. أشير في الأخير إلى تأمُّلات الأب دومينيك دوبارل (Dominique Dubarle) حول الاختلاف بين التجربة الفكرية والتجربة الروحية واللاهوتية (أي «الروحانية» spiritualité في خصوصيتها المسيحية) التي عرضها بانتظام في دروسه سنوات (1970م). هؤلاء السادة، الذين أضيف إليهم غولفن ماديك (Goulven Madec)، ساعدوني في التمييز بين ثلاثة أنظمة من المشكلات: 1- المشكلة الأخلاقية والروحية للحياة الطيّبة والرياضات التي تتطلّبها (هادو، نوسبوم، فولكه، فوكو)؛ 2- المشكلة الميتافيزيقية والصوفية للتجربة الصوفية (أفلوطين، فورفوريوس، المعلم إكهرت، ترويار، بروتون)؛ 3- المشكلة اللاهوتية والفلسفية للعقل وللمنَّة (باسكال، بلونديل، إيديت شتاين، سمون فايل، دوبارل).

---

(1) Jean Trouillard, La purification plotinienne, Paris, PUF, 1955; id., La mystagogie de Proclus, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
في هذا الكتاب الأخير، ثمة صفحات حول مهمة الفلسفة عند أفلوطين (ص27-32)، التي تلخّص جيداً الفكرة التي يُشكلها ترويار حول الفلسفة.

(2) Stanislas Breton, Le Verbe et la Croix, Paris, Desclée, 1981; id., Deux mystiques de l'excès, Jean-Joseph Surin et Maître Eckhart, Paris, Cerf, 1985; id., Vers l'Origine, Paris, L'Harmattan, 1996.

4-2- وإن كان العصر الذهبي للاستثمار الفلسفي للاستعارة العلاجية يتوافق مع القرون الستة للفلسفة الهلينية المدروسة من طرف نوسبوم وفولكه، لا نتوانى في إلقاء نظرة في بداية هذه الفترة وفي نهايتها. يدفعنا إلى ذلك ملاحظة هادو في شرحه الرياضةَ الروحية التي تُعلّم الموت. الدعوة الأفلاطونية في التدرُّب على الموت؛ أي صرف النفس عن العالم الزائل، في نظره، رياضة «رواقية مسبقاً»، فقط في حالة ما إذا أراد بذلك أن «الرياضات الرواقية هي أيضاً أفلاطونية»[1]. دون الولوج في نقاش حول «المشكلات الشائكة المتعلقة بالبُعد التاريخي»، التي أشار إليها هادو في هذا الصدد، أرى في ذلك دعوة في استكشاف الجانب الأفلاطوني والأرسطي، وإن كان ذلك على حساب تمديد الاستعارة العلاجية حصرياً على فكرة الرياضة الروحية، على خطا هادو. بالانخراط في مدرسة سقراط وأفلاطون فحسب تكون لدينا الحظوظ المثلى في التدرُّب على الحياة الفلسفية. في العرض الذي قدَّمه هادو، تفوَّقت الأفلاطونية المحدثة في تصوُّرها الفلسفة رياضةً روحيةً؛ لأن درجات الفضيلة هنا تنسجم ومراحل التقدُّم الروحي[2]، ولأن المعرفة ذاتها اتَّخذت هنا فعلاً روحياً[3]. على النقيض من ذلك، الميل الأخلاقي لدى نوسبوم جعلها تتجاهل الجانب الأفلاطوني المحدث. يُطرح، في النهاية، سؤال مصير الاستعارة العلاجية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. بالمقارنة مع الفلسفة التي تُمارَس اليوم، ألا يتعلَّق الأمر باستعارة هامشية؟ شجَّعني ما أكَّده هادو بقوله إن «مع نيتشه وبرغسون والوجودية فحسب أصبحت الفلسفة، من جديد، طريقة في العيش، ورؤية في العالم، وسلوك واقعي»[4]، أن أناقش أربعة فلاسفة حديثين ومعاصرين استعملوا هذه

(1) P. Hadot, Exercices spirituels, p. 41, note 124.

(2) Ibid., p. 44.

(3) Ibid., p. 46.

(4) Ibid., p. 57.

الاستعارة: كيركغور، ونيتشه، وفتغنشتاين، وروزنتسفايغ. القائمة غير محدَّدة بطبيعة الحال.

4-3- ثمّة رهان خطير في بحثنا لم يجعله هادو ونوسبوم وفولكه وفوكو موضوعاً لهم، عنيتُ شروط حوار أصيل وصادق بين الثقافات. إذا أخذنا الفعل «تَفَلسَفَ» بالمعنى الأساس والوجودي المطروح من قبل، يتبيَّن أن ثمّة «تَفَلسُفاً» خارج الفضاء الثقافي لليونان، الذي أوجد الكلمة التقنية «فلسفة». على العموم، يمكن التساؤل إذا كان هذا الفهم «الروحي» و«العلاجي» لـ«التَّفَلْسُف» يُوفِّر حظوظاً مُثلى للحوار بين الثقافات وبين الأديان أكثر من أن يرى فيها [أي الفلسفة] بناءً مفهومياً ومذهبياً. الطريقة التي يناقش بها فرانسوا جوليان أوجه الاختلاف والتماثل بين التصوُّرات اليونانية والصينية للحياة الطيّبة، تساعد في الإجابة عن هذا السؤال[1].

4-4- إذا كانت الفلسفة فناً في العيش، لا يمكن أن نكتفي بالفصل بين الفيلسوف وفلسفته، كما فعل هايدغر في بداية دروسه حول نيتشه. لا يمكن أن نتنكَّر للفيلسوف وراء فلسفته. الأسباب التي تدفع الفيلسوف لأن يهتمَّ بمشكلة الصحة والمرض، مهما كانت خطيرة من وجهة نظر فلسفية، لا يمكنها أن تحجب أن لها تأصيلاً بيوغرافياً في أغلب الحالات؛ بمعنى أنها تنخرط في تاريخ الرغبة التي يؤدي فيها الجسد ورفاهيته وتعاسته دوراً بليغاً. أحياناً (عند نيتشه وكيركغور مثلاً)، يرتبط هذا الجانب البيوغرافي بشكل مباشر بالتفكير النظري نفسه. أيضاً، ودون إثقال لهذا التقديم فوق الحدّ، أشير في بداية كلّ فصل من الفصول القادمة إلى بعض المعلومات البيوغرافية، تحتوي على «الملف الطبي» للفيلسوف المعني.



(1) François Jullien, Nourrir sa vie : l'écart du bonheur, Paris, Seuil, 2005.

المراجع

- Barbaras, Renaud, «L'héroïsme de la philosophie dans le monde», in Nathalie Frogneux (dir.), Jan Patocka, Liberté, existence et monde commun, Paris, Le Cercle herméneutique, 2012, pp. 87-106.
- Domanski, J., La philosophie, théorie ou manière de vivre, Paris-Fribourg, Cerf, 1996.
- Hadot, Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique? Paris, Gallimard, coll. «Folio/Essais», 1995.
- Exercices spirituels et philosophie antique, Paris, Bibliothèque des ètudes augustiniennes, 1992.
- La Philosophie comme manière de vivre, Paris, Livre de poche, 2012.
- Jollien, Alexandre, La construction de soi, Paris, Seuil, 2006.
- Jullien, François, Nourrir sa vie: l'écart du bonheur, Paris, Seuil, 2005.
- McGushin, Edward F., Foucault's Askesis. An Introduction to the Philosophical Life, Northwestern University Press, 2006.
- Nussbaum, Martha, The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics, Princeton N.-Y., Princeton Universty Press, 1994.
- Voelke André-Jean, La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique, Paris-Fribourg, Cerf, 1994.



الفصل الأول

في فائدة وعدم فائدة التقديم للفلسفة

«يتصوَّر معظم الأشخاص الفلسفة على أنها نقاش من علياء المنبر وتقديم دروس حول النصوص. لكن ما يخفى تماماً عن هؤلاء الأشخاص هو الفلسفة التي تُمارَس كل يوم بشكل مستمر وبطريقة هادئة [...] لم يقم سقراط بتصفيف مقاعد للمستمعين، ولم يجلس على مقعد الأستاذية. لم يكن لديه وقت محدَّد للنقاش أو التنزُّه مع تلامذته. لكن تَفَلسَفَ فعلاً، بالمزح أحياناً مع هؤلاء التلاميذ، أو باستساغة شرابٍ، أو الذهاب إلى المعركة، أو الانصراف إلى الأغورا معهم. وفي الأخير الذهاب إلى السجن وتناوله سُم الشوكران. لقد كان الأول ممّن بيَّن أن الحياة اليومية تمنح إمكانية التفلسف، في أي مكان وزمان، وفي كل ما يعترينا وما نفعله».

Plutarque, Si la politique est l'affaire des vieillards, 26, 769d

هل نحن بحاجة إلى التقديم للفلسفة، وبأي معنى؟ الكلمة «تقديم» غامضة بما فيه الكفاية للذهاب من المبتذل (المفاتيح التي تتيح لنا الولوج في البيت) إلى العميق («مُسارَّة» تقتضي تدريباً خاصاً). هل الكلمتان مترادفتان،

أم تحيلان إلى أفكار مختلفة، وربّما غير قابلة للاختزال، حول الفلسفة وطريقة ممارستها وتعلُّمها؟ لا مراء في أنهما كانتا، منذ زمن بعيد، موضوع تأمُّلات من طرف الفلاسفة، وهذا يُثبت أن التدرُّب على الفلسفة، أو تعلُّمها، في ذاته عبارة عن مشكلة فلسفية. بالسير على خطا **(دعوة للفلسفة)** لأرسطو، ثمَّ العديد من الفلاسفة الذين طرحوا هذه المشكلة بالتساؤل إذا ما كانت «الدعوة إلى رقصة الفالس (la valse)» هي في ذاتها رقصة الفالس، كما يقول ريمي براغ بظرافة[1]. «رقصة الفالس في ثلاثة أزمنة»، أو «رقصة الفالس في ألف زمان» كتلك التي غنَّاها جاك بريل مثلاً؟ الكل يتوقف على الفن والطريقة في التصرُّف.

1- كيفية الدخول في التَّفلسف:

على افتراض أن التقديم للفلسفة يُشبه شيئاً من قبيل التدريب أو المسارَّة، من الأهمية بمكان التمييز بين معانٍ مختلفة للكلمة: المعنى الديني، ثم معنى الإيحاء النفسي، وأخيراً المعنى الاشتقاقي (initium).

1-1- تدريبات دينية وتدريبات فلسفية:

تنطوي الكلمة «تدريب أو مُسَارَّة» على إيحاءات دينية بارزة. تشتمل العديد من الأديان على شعائر في المسارَّة تُعبّر عن الانتقال من المراهقة إلى الحياة الراشدة. كان الجانب المساري في اليونان يؤدي دوراً مهماً في الأديان المنطوية على الأسرار الممارسة في إيلوسيس[2] (Éleusis) وغيرها. هل المعنى، الذي كانت تكتسيه الكلمة في هذه السياقات، قابل للانتقال إلى الفلسفة؟ يبدو الأمر إشكالياً من أوّل وهلة؛ الفلسفة التي ابتكرها سقراط هي التدرُّب على القول في المكان العمومي، تحت أنظار المواطنين كلهم.

---

(1) Rémi Brague, Aristote et la question du monde, Paris, PUF, 1988, p. 59.

(2) مدينة تبعد عن أثينا (20 كلم)، كانت في العصر اليوناني القديم مدينة مقدسة؛ محلّ الطقوس في المسارة والبحث عن أسرار الغيب. (المترجم).

للمشاركة في هذه التجربة، لا حاجة إلى المسارَّة طويلاً، والتدرُّب على معرفة الأسرار الباطنية المخصَّصة لعدد قليل من المصطفين. هل معنى ذلك أن النموذج الديني في المسارَّة غير وجيه في فهم الفعل الفلسفي؟ ليست الأمور بهذه البساطة. في بداية الفلسفة الغربية، نجد رواية ذات نزعة فلسفية تشبه، إلى حدٍّ ما، رواية المسارَّة، وإن كانت التجربة المحكية نظرية بالدرجة الأولى. في توطئة قصيدته، يصف بارمنيدس سفر متدرّب-فيلسوف شاب، انتزعه «الطريق الشهير للألوهية» المخصَّص «للإنسان العارف»؛ في خاتمة سفره، الذي يؤدي به إلى طريقٍ بعيداً عن «الدُّرُوب التي اعْتَادَ النَّاسُ سُلُوكَهَا»، تستقبله إلهة مجهولة برفق وحفاوة، ولا يتردد هايدغر في نعتها بـ«إلهة الحقيقة»، تُعلّمه «كل الأشياء» (ويمكن القول إنها تُدرّبه على الأسرار):

«بِمَا فِي ذَلِكَ القَلْبُ المعْفَى مِنَ الهُزَال،
الملْقَى عَلَى الحَقِيقَةِ الدَّائِرَةِ الجَمَال،
فِي ظُنُونِ الأمْوَاتِ، لا مَجَال للجِدَال،
بأنَّ لا شَيْءَ حَقٌّ أو وَثِيقُ الحِبَال»[1].

أشار بعض المفسّرين إلى أن التسمية «إنسان شاب» (kouros) تدلّ في الغالب على المبتدئين في طقوس المسارَّة. خلال لقائه بالإلهة، لا يتلفَّظ الشاب بأية كلمة، فهو في موضع الإنصات (سُلوك نادر عند الفلاسفة الذين هم من كبار المجادلين)، وكأنه يقتني «وحياً» لا مجال للارتقاء إليه بطرق أخرى. بعد أن اكتسبت الفلسفة استقلاليتها فحسب، تمَّ مقارنتها بالمسارَّة كما كانت تُمارَس في أسرار إيلوسيس[2]. إذا كانت المقارنة ممكنة، فلا ينبغي أن تُنسينا الاختلافات الكائنة بينهما، فهي تستلزم تصوُّراً خاصاً حول

(1) Les Présocratiques, éd. J.P. Dumont, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1988, p. 255-256. Pour un commentaire pénétrant, voir: Barbara Cassin, Sur la nature ou sur l'étant, Paris, Seuil, coll. «Points», 1988.

(2) Platon, Le Banquet, 210^{e} 4.

بارز نوعاً[1] (mystique) «صوفي» الفلسفة، تتلوَّن فيه التجربة الفلسفية بلونٍ «صوفي» ما. استثمر بعض أتباع أفلاطون المماثلات بين درجات المعرفة الفلسفية ومختلف المراحل التي يجتازها مريدو الأديان ذات الأسرار. ثمّة تمييزٌ أثبته كل من ثاون الأزميري (Théon de Smyrne)، وفلوطرخس (Plutarque)، وفورفوريوس (Porphyre)، وكليمون السكندري، يُماثل بين الأخلاق في مرحلة التطهُّر والفيزياء في مرحلة التدرُّب المبدئي والميتافيزيقا في المرحلة النهائية من الرؤية الخاطفة (epopteia).

كلّ هذه المماثلات هي متأخّرة، ولا تظهر سوى في اللحظة التي توزَّعت فيها الفلسفة على مواد مدرسية متنوعة. افتتن بعض آباء الكنيسة بهذه المماثلات، إلى درجة إسقاطها على قراءة النصوص الحكمية للإنجيل. تُصبح

(1) إنها مغالطة تاريخية أن نستعمل كلمة «تصوف» أو «صوفي» للدلالة على الاسم (la mystique) وعلى الصفة (mystique)؛ لأن التصوف مجاله التاريخي والجغرافي هو الثقافة الإسلامية في مختلف ألوانها العربية والفارسية والتركية... إلخ. كذلك من الإجحاف استعمال «عرفان» للدلالة على الكلمة (mystique)، بحكم أن العرفان (صيغة المبالغة) يدلّ على المعرفة الباطنية المسماة «غنوص» (Gnose, gnôsis). بحكم أن الكلمة (mystique) تدلّ في الاشتقاق على السرّ وعلى كلّ ما هو سري، فإنني اقترحتُ الكلمة «كِنان» والصفة «مكنون» للدلالة عليها. يصعب أن يدخل هذا الاقتراح في التقاليد والممارسات. لكن، في الوقت نفسه، لا يمكن تداول ترجمات خاطئة حول كلمات لا تشترك معها في المعنى، ولا في الروح. في انتظار ذلك، أُبقي على الكلمة «صوفي» لتقريب الفكرة من الأذهان، ولقراءة النص الأجنبي في سياقنا الثقافي، وبمعقولية لغتنا، وإن كان فريدريش شلايرماخر قد هاجم بقوة هذه الترجمة التأصيلية، التي تمحو الآخر لتضع مكانه مركزية أخرى. (المترجم). طالع: الزين، محمد شوقي، الغسق والنسق: مقدمة في أفكار ميشال دو سارتو (الكنان، التاريخ، اليومي)، منشورات الوسام العربي ودار مدارج، بيروت/ عنابة/ تلمسان، 2017م؛ وأيضاً: الزين، محمد شوقي «التصوف، العرفان، الكنان: غربلة في المصطلح وقفزة في الرؤية»، مجلة العرفان للدراسات الصوفية، جامعة الأغواط، الجزائر، العدد1، 2018م.

الأمثال (proverbes) تعبيراً عن «أخلاق» تطهيرية، وسِفر الجامعة[1] (Qohelet) تعبيراً عن «الفيزياء»، ونشيد الأناشيد تعبيراً عن «اللاهوت» المتعلّق بالدرجة العُليا للتدرُّب على الأسرار (l'époptique)؛ بمعنى الرؤية الخاطفة[2]. تؤدي المرحلة النهائية لهذا التقارُب إلى فكرة «الطلسم الأعلى» (théurgie)، الذي دافع عنه الأفلاطونيون المحدثون مثل فورفوريوس، والذي يجمع بين التقاليد الفلسفية والفائقة للفلسفة، وبين التقاليد الأورفية والباطنية مثل «النبوءات الكلدانية» (Oracles chaldéens). تقترب الرياضة الروحية الفلسفية، إذاً، من الممارسات الشعائرية[3].

1-2- العلاقة شيخ-مريد:

يمكن الحديث أيضاً عن المسارَّة بالرجوع إلى العلاقة شيخ-مريد، أو في سياقات دينية وفلسفية، إلى «الإرشاد الروحي»، وتربية النفس (psychagogie). على العموم، لا يظهر الفلاسفة المعاصرون في لباس المشيخة أو السيادة، كونهم سادة لهم أتباع ومريدون، ولا في صورة مرشدين روحيين، بل بوصفهم أساتذةً. كانت العلاقة شيخ-مريد تؤدي دوراً أساسياً في التراث القديم، مثلها مثل الحياة في المجتمع الفلسفي بالنسبة للبعض. غير أن الفلسفة حوَّلت العلاقة شيخ-مريد، تحويلٌ كان سقراط شاهداً عليه بالدرجة الأولى.

1-3- معرفة كيف تكون البداية:

توحي الكلمة «درَّب» (initier) أيضاً إلى فكرة «البداية» والمبادرة. في الفلسفة، ينبغي أن يكون المنهج أو الطريقة في شكل دَرْب أو مسار. مهما كان

---

(1) يُقال أيضاً (Ecclésiaste) ترجمة للعبرية (Qohelet)، وهو الخطيب المتوجه بالكلام إلى الحشد المجتمع. (المترجم).

(2) P. Hadot, Qu'est-ce que la philosophie antique?, p. 359.

(3) Ibid., pp. 259-264.

الفيلسوف متدرّباً، فهو لا يصل أبداً إلى منتهى سعيه؛ إنه دائماً في الطريق. في التصدير الختامي لـ(أفكار 3) (Ideen III)، يُصوّر هوسرل نفسه موسى في جبل نيبو (Mont Nébo)، يتأمَّل في الأرض الموعودة للفينومينولوجيا الترانسندنتالية، التي لم يتسنَّ له الدخول فيها نهائياً. لا تعكس هذه الصورة أيّ اعترافٍ بالفشل. يوضّح هوسرل المسألة فحسب: «إذا كان عملياً إرجاع المثل الأسمى لطموحاته الفلسفية إلى كونه مبتدئاً حقيقياً (rechten Anfänger)، لقد وصل على الأقلّ، في ما يخصُّه، وبالمقارنة مع سنِّه الناضج، إلى اليقين، بالكاد أنَّ من حقِّه أن يكون مبتدئاً فعلياً (wirklichen Anfänger). إذا أعطي له سن ماتوشلح[1] (Mathusalem)، يتمنَّى ربما أن يصبح فيلسوفاً»[2].

تدريب شخص على الفلسفة معناه تهيئته ليكون مبتدئاً. يمكن استخلاص نتيجتين بشأن ذلك؛ لا ينبغي لمدرّس الفلسفة أن ينخدع بشأن وضعيته «فرداً يُفترض فيه أن يعرف»، هو أيضاً مجرَّد مبتدئ؛ بمعنى سالك (itinérant). في الفلسفة، أكثر من غيرها، على المتدرّب-الفيلسوف أن يتأمّل في البدايات والنصوص الأصلية، وإن كان من أجل اكتشاف أن المفكرين الغربيين الأوائل، كما يؤكّد هايدغر، لم يكونوا مبتدئين فحسب، وتنقصهم الرويَّة أحياناً، لكنّهم ابتكروا «أقوال الأصل» التي تدفعنا اليوم أيضاً إلى التفكير والتأمُّل[3]. غالباً ما أشار فلاسفة التراث الروحي إلى «الهوَّة السحيقة بين النظرية الفلسفية والتفلسف فعلاً حيّاً»[4]. نجد صدى ذلك عند المايستر

---

(1) شخصية من العهد القديم، ابن إدريس، ذكر الإنجيل، في سفر التكوين، أنه عاش (969) سنة. يُقال في الاستعمال اليوم: «مسنّ مثل ماتوشلح»؛ بمعنى شخص طاعن في السن. (المترجم).

(2) E. Husserl, «Postface à mes idées directrices», trad. Arion L. Kelkel, in Husserl, La phénoménologie et les fondements des sciences, Paris, PUF, 1995, p. 209.

(3) Sur la lecture heideggerienne des présocratiques cf. le beau livre de Marlène Zarader, Heidegger et les paroles d'origine, Paris, Vrin, 1985.

(4) P. Hadot, Exercices spirituels, p. 220; Qu'est-ce que la philosophie antique?, pp. 265-275.

إكهرت، الذي يجعل «المعلِّم المحاضر» (Lesemeister) في تقابل مع «معلِّم الحياة» (Lebensmeister). لنتجنَّب الإقرار بجعلهما يتنافسان. وإن كان «العيش» و«التفكير» مختلفان، لا شيء يدفعنا إلى جعلهما في تضادّ[1].

ندَّد شوبنهاور، بكلمات قاسية، بالفلسفة الجامعية، التي هي حسب نظره مجرَّد «مسايفة أمام المرآة، والهدف من ورائها مدُّ الطلبة بآراءٍ حسب رغبة الكاهن الذي يوزِّع المنابر»[2]. أولئك الذين يريدون الإفاضة في المنحى الذي اختاره هذا الهجَّاء الكبير، يجدون عتاداً مسهباً في كتابه (**ضد الفلسفة الجامعية**)، المنشور سنة (1851م) في «إضافات ومنسيات»[3] (Parerga et Paralipomena). أساتذة الفلسفة، الذين يتباهون بالجدّية العلمية، هم في نظر شوبنهاور «فلاسفة للضحك» في أحسن الأحوال، أو دجَّالون في أسوأ الحالات، متطفّلون وسفسطائيون، الذين لم يتعكَّر لهم بال «من جرَّاء الجدية المريعة التي بها يستحوذ مشكل الوجود على المفكر، ويزعزعه في أعمق أغوار كينونته»[4]. الفلسفة الجامعية الرسمية (كانط وهيغل وشيلنغ على الخصوص هم المستهدفون من هجوم شوبنهاور) غير قادرة على تلبية «هذه الرغبة النبيلة»، التي يسميها شوبنهاور «الرغبة الميتافيزيقية التي تحسّ بها الإنسانية في كل زمان بشكل عميق وراسخ؛ والأكثر قوَّة اليوم، عندما فقدت المذاهب الدينية سيادتها»[5].

لا أشير إلى هذه التصريحات على سبيل المازوشية. ما قام به شوبنهاور هو

---

(1) P. Hadot, Qu'est-ce que la philosophie antique?, pp. 267-268.

(2) Schopenhauer, Le monde comme Volonté et comme représentation, trad. Burdeau t. II, p. 297, cité par Hadot, Exercices spirituels, p. 224.

(3) Arthur Schopenhauer, Contre la philosophie universitaire, préface de M. Abensour et P.J. Labarrière, Paris, Rivages poche, 1994.

حول الخلفيات المؤسسية لنقد شوبنهاور [للفلسفة الجامعية]، توجد تفسيرات وافية في تصدير الكتاب.

(4) Schopenhauer, Contre la philosophie universitaire, pp. 81-82.

(5) Ibid., p. 58.

أنه أرسل إلينا استجواباً محتوماً، في الوقت الذي حبسنا فيه داخل بديلٍ مزيَّف. بقدر ما أنخرط في الفقرة الأخيرة [المستشهد بها من قبل]، بقدر ما أقاوم سفسطائية شوبنهاور (الذي كان أستاذاً جامعياً رديئاً، يتابع بغيرة مَرَضية نجاح زميله هيغل)، الذي يرى أنّ لا خلاص للفلسفة سوى من خارج المدرسة. حان الوقت للتحلّي بالرَّصانة والانتباه إلى أن لا شيء أحسن اشتراكاً مثل النرجسية. ثمّة منافسة تقليدية وغريبة تضع النرجسية الجامعية للذين يتثاقفون بسيوفهم أمام مراياهم في مواجهة مع «الهمجيين» الذين يحتقرون قواعد اللعبة الجامعية. «الفلسفة للضحك» غير القادرة على «إفساح المجال للنور ليكشف عن اللغز المحيّر للحياة»، لا تتواجد فحسب في قاعات الدرس، يمكن مصادفتها أيضاً في الخارج تحت شكل فلسفات رخيصة وعديمة القيمة.

2- التقديم للفلسفة بوصفه مشكلاً فلسفياً:

2-1- ثلاث مقاربات نموذجية:

هل تصبح الأشياء بسيطة إذا تمَّ التخلي عن كلمة «مسارَّة» وإيحاءاتها المتنوعة، للعودة إلى الكلمة المتواضعة «التقديم»؟ ليس مؤكَّداً! التقديم للفلسفة مهمَّة شاقَّة وشائكة؛ لأن الأمر يتعلَّق بفعل فلسفي (acte philosophique)، وليس بالضرورة الأكثر سهولةً. لتبيان المشكلة، سأعتمد على ثلاث «مقدمات» للفلسفة، من طرائق فنيَّة متنوّعة.

2-1-1- فينومينولوجيا الروح بوصفها «علم تجارب الوعي» (هيغل):

إذا تصفَّحنا المقدمات والتصديرات لـ(**فينومينولوجيا الروح**) لهيغل، فإننا نصطدم بمفارقة عجيبة؛ يبدو أن هيغل يؤكّد أن الفلسفة ليست بحاجة إلى تقديم، وأن التقديم للفلسفة الجديرة ينتمي أصلاً للفلسفة[1]. تبعاً لاستعارة يستعملها في التصدير لـ(**فينومينولوجيا الروح**): يُشبه التقديم «هيكلاً عظمياً

(1) Sur ce paradoxe, voir: Jacques Derrida, «Hors Livre», in La dissémination, Paris, Seuil, 1972, pp. 9-67.

مزيَّناً بلافتات معلَّقة أو صفوف عُلبٍ مغلقة ببطاقاتها الموضوعة على حانوت البيع بالتجزئة، الذي هو واضح مثل أحدهما والآخر؛ الأول انتزعت من عظامه اللحم والدم، والثاني احتوى على شيء جامد مدسوس في العُلب، انتزع أيضاً أو أخفى الجوهر الحيّ للشيء»[1]. إن الفعل الروحي والحيّ لا «يُعلَّب»، وإن كانت هذه العُلبة عبارة عن كتاب! يبحث هيغل عن حلٍّ في فكرة «فينومينولوجيا الروح» ذاتها، مُلخِّصاً التجارب الأساسية للوعي البشري. الطريقة الفلسفية الأصيلة للتدرُّب على الفلسفة هي إعادة قراءة المسار التاريخي للوعي البشري في طريقه نحو العلم المطلق. لكي نفهم ما نعرفه، علينا أن نتملَّكه من جديد في عمل تأمُّلي.

تلكم هي المهمة التي يُحدِّدها هيغل لـ«**الدعوة إلى الفلسفة**» (Protreptique) من نمطٍ جديدٍ في صيغة (فينومينولوجيا الروح). هذا التقديم للفلسفة عبارة عن علم، يُعرّفه هيغل بأنه «علم تجربة الوعي» (PG, 61, 145). يمكن أن نفهم أفضل معنى هذه الصيغة، إذا وضعنا كلمة «تجربة» بالجمع. الفينومينولوجيا الهيغلية للروح هي علم مختلف «تجارب الوعي»؛ بمعنى مختلف الوضعيات التي تبنَّاها الوعي تباعاً ليُعانق الحقّ (le vrai) في مختلف أشكاله. ينبغي أخذ الكلمة (Erfahrung) هنا بالمعنى المحدَّد سابقاً: جواز أو عبور، نوع من أوديسَّا الروح. بدلاً من تعقُّب بعضها بعضاً (مثلاً: الشكّ الذي يعقب الدوغمائية قبل أن يترك مكانه للنقدية، تبعاً للمخطَّط الثلاثي الذي وضعه كانط)، ترسم وضعيات الوعي مساراً، شكلٌ من أشكال «سيرة الاعتراف» التي يصفها هيغل بأنها «طريق النفس التي تجوب سلسلة من الأشكال (Gestaltungen) بوصفها محطات تقترحها طبيعتها الخاصة، بحيث تتطهَّر إلى غاية الروح، وتصل بالتجربة التامّة إلى معرفة ماهي عليه في ذاتها» (PG, 55 ; 135-136).

---

(1) G.W.F. Hegel, Phénoménologie de l'esprit, trad. P.J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Gallimard, 1993, p. 110.

أ) يتركَّب الحد النهائي للمسار، حسب هيغل، ممَّا يصطلح عليه باسم «الوعي الطبيعي». منذ أن وُجد الإنسان على الأرض له «وعي» بالواقع المحيط به، وله وعي بذاته. لا يكتفي بتاتاً بأن يوجد «هنا ببساطة»، مثل الوتد المغروس في المروج. لقد عانى في البداية في تحويل وعيه بالواقع إلى معرفة قائمة بذاتها، تتعلَّق بكل ما هو «واقع»، وبما ليس بواقع. يُشبه الطريق نحو العلم الحقيقي، الذي هو أيضاً المعرفة بالحقّ، الطَّرد من الجنَّة؛ ينبغي أن نتخلَّى عن الكثير من الأوهام، وأن نتحمَّل محن الشكوك، التي تتضاعف أحياناً إلى أزمات في اليأس، قبل الارتقاء إلى الحقيقة. على عاتق هيغل «الشكّ المنهجي» لديكارت؛ بمعنى القرار في عدم الاعتماد على براهين السيادة[1]، بل «القيام بالفحص ذاتياً، واتباع القناعة الذاتية فحسب» (PG, 56 ; 136). غير أن إرادة الشكّ في كلّ شيء لا تكفي. ليست دوغمائية القناعة الشخصية («هذا رأيي وأشاركه!») أكثر فائدةً من الذي يثق في السُّلطات بلا رويَّة، أو تفكير. أحياناً الأولى أسوأ من الثاني، على اعتبار أنها فاسدة بالكبرياء الشخصي. الكل يتوقَّف على قُدرة الوعي على «التكوُّن» (Bildung) على العلم؛ بمعنى على معرفة الحقّ. هذا النوع من التكوين على موضوعية العلم ليس في متناول الجميع، ويقتضي الكثير من الوقت. إنه سيرورة «مكلِّفة»، مملّة ومؤلمة.

ب) يُكابد الوعي الطبيعي هذه السيرورة زلزالاً يهزُّ الأرض تحت أقدامنا. مثلاً: إذا اهتزَّ «إيمان الفحَّام»، يبدو أن ذلك نهاية كل «إيمان». يتعلَّق هذا الردّ في الفعل بشكل خاص من الوعي، الذي لا يشفى من فقدان اليقينيات الدوغمائية. «التطرُّف» عبارة عن ارتياب ارتكاسي وقمعي. من الجهتين، النُّواح نفسه: «لقد فقدنا كلّ شيء»، «لكن أين راحت يقينياتنا الماضية؟»...إلخ. في الواقع، هذا «اللاشيء» هو بذرة تجربة جديدة للحقيقة يتطلَّب الاعتراف. بدلاً

(1) يقصد ببراهين السيادة التراثَ (وما وصل إلينا من عادات في التفكير)، وكل الأحكام المنبثقة عنه، والتي كانت ترى فيها الأنوار عائقاً نحو التفكير السليم والمستقل. (المترجم).

من أن نتخيَّل أننا أمام هُوَّة يتعذَّر اجتيازها، علينا أن نُسخِّر طاقاتنا كلّها في بناء جسر يساعدنا على تخطِّيها؛ وباللغة التقنية عند هيغل، معناه تحويل «اللاشيء غير المحدَّد» إلى لاشيء محدَّد يتمتَّع بمضمونٍ جديد.

ج) غاية السَّفر هي تحويل «الوعي» إلى «روح». في كلّ مرّة نباشر فيها سفراً ما يجد الروح نفسه في مواجهة البديل الآتي: هل يقوم بمغامرة عشوائية دون مراحل مسطَّرة مسبقاً، ودون هدفٍ محدَّد بوضوح (يمكنني أن أذهب لاكتشاف بلدٍ مجهول بإضاعة الوقت في الطريق لمعرفة إلى أين يؤدّي بي هذا الطريق)، أو يخضع إلى ضرورة تقودنا، في الأخير، إلى «الوجهة المقصودة»، «وجهة مقصودة» هي الأرض الموعودة للعقل؟ مثله مثل أرسطو وهوسرل في «الأزمة» (Krisis)، يدافع هيغل بشدَّة عن ضرورة هذا الطريق. ليس الوعي فراشة «تُرَفْرِفُ» من زهرة إلى أخرى لتمتص رحيقها، متناسية الزهرة بمجرَّد أن امتصَّت لقاحها المغذّي. ما إن يقول الوعي (أ)، عليه أن يقول (ب) وهكذا دواليك، إلى غاية «نقطة أوميغا»[1] (point Oméga). يرتقي الوعي إلى «نقطة أوميغا» عندما لا يكون بحاجة إلى «الذهاب فيما وراء ذاته، حيث يتواجد، وحيث يُجيب المفهوم عن الموضوع، المقابل-المطروح (-ob jet, Gegenstand) للوعي» (57 ; 138).

الكلمة «مفهوم» (Begriff, Concept) عبارة عن وحدة صرفية أساسية (lexème) يُوظِّفها هيغل للدلالة على السيرورة الديناميكية للفهم. لن يرضى الوعي سوى في اليوم الذي يصرخ فيه قائلاً: «وأخيراً فهمتُ، لا أبحث في أبعد من ذلك!». في انتظار ذلك، وجوب «البحث في أبعد من ذلك» هو محرّك الوعي الذي لا يتوقَّف عن مجاوزة حدوده. في رغبته في فهم كل شيء، يسعى الوعي

---

(1) تعود هذه الفكرة إلى المفكّر المسيحي بيير تيار دو شاردان (1881-1955م) (Pierre Teilhard de Chardin)، مفادها أن الكون يصل إلى درجة عالية من التطوُّر في التعقيد وفي الوعي. يقارن دو شاردان «نقطة أوميغا» بالكلمة (Logos)، بالمعنى المسيحي للّفظ أي المسيح. (المترجم).

أيضاً إلى فهم ذاته بأفضل ما يمكن؛ لأن «بالنسبة لذاته عبارة عن مفهوم» (نفسه). لإتمام هذه الحركة المستمرة في المجاوزة، على الوعي أن يقطع مع الوضعية التي كان يشغلها لحدّ الآن، بتذليل «خشيته من الحقيقة» (Angst vor der Wahrheit). يتمظهر التعبير عن هذه الخشية بطرائق مختلفة: «رفض التفكير» (Gedankenlosigkeit) بالنسبة إلى الذي يمتنع عن طرح الأسئلة الصعبة والشاقّة[1]؛ الليبرالية الزائفة للذي يوافق الجمع؛ التعصُّب الذي لا يقبل حقيقة أخرى سوى حقيقته الخاصّة؛ إنه شكل من أشكال الكبرياء المتنكّر.

تُحقق الفلسفة دورها عندما تُهيّئ «منظومة في المعرفة»، وتُنجز بذلك التسمية التي وُجدت عليها: «محبة المعرفة». تتحوَّل الحكمة (sophia) عند هيغل إلى «معرفة» (Wissen). ينبغي أن تكون هذه الأخيرة فعلية وواضحة، وهذا غير ممكن إنجازه إذا أصبح المطلق موضوع عملٍ في الفهم المفهومي المجرَّد، بدلاً من أن يكون قضية إحساس أو حدس عقلي. بوصفه عامل المفهوم، على الفيلسوف أن يتجنَّب نوعين فاسدين من الإغراء: الإغراء الأول هو «فلسفة المئزر»، التي لا تُقسم سوى بيقينيات الحسّ المشترك؛ الإغراء الثاني هو الفلسفة التي تتباهى «بالملابس البابوية» للإدلاء بخطاب نبوئي ممزوج بحدوس ووميض خواطر لا يرتقي إليها عموم الناس. لا يكون غزو المعرفة جديراً بهذا الاسم سوى عندما ينصاع إلى ما يسميه هيغل «جُهْد» أو «إلزامية» المفهوم (Anstrengung des Begriffs): «إن ما يُعتدُّ به في كل دراسة للعلم هو تحقيق إلزامية المفهوم في الذات» (41 ;116). لتحقيق ذلك، ينبغي التحلّي بالصبر؛ لأن الفهم لا يتفادى امتحان «الرَّصين والصَّبر وعمل السلب» (18 ;82). في نهاية عمل الفهم المفهومي فحسب، يمكن للفيلسوف أن يصرخ: «السلب، أين هو انتصارك؟».

---

(1) Même tonalité au début du cours Was heist Denken? de Heidegger: «Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, dass wir noch nicht denken» (Tübingen, Niemeyer, 1971, p. 3).

على قاعدة هذه الافتراضات، يصيغ هيغل أطروحته الرئيسة: «الحقُّ هو الكل». نُخطئ إذا تصوَّرنا الحقيقة بشكل متكتِّل وكُلَّاني، شيء ينبغي «أخذه جملةً». صحيح أن الحقيقة الجزئية المنقطعة عن «الكلّ»، ليست بالنسبة إلى هيغل حقيقة بأتمّ معنى الكلمة؛ غير أن كل حقيقة هي نتيجة سيرورة دينامية [من التحوُّل]: «الكل هو مجرَّد جوهر يجد اكتماله بالتطوُّر» (83 ;19). تتبدَّى خاصية الوعي في قُدرته على التميُّز (différenciation): تمييز الذات عن شيء تتعلَّق به في الوقت نفسه. بهذه البنية المعقَّدة في التميُّز والترابُط تتحدَّد المعرفة كما يفهمها هيغل. غاية الرغبة في الفهم هي الاسترجاع الكامل لـ«رؤيتنا» المعرفية و«جوهر» الحقيقة[1]. ينخرط البحث عن هذه المطابقة التامّة في طبيعة الوعي ذاته. يدلُّ مفهوم التجربة، الذي يختتم به التقديم، على سيرورة جدلية. لا يكتفي الوعي بأن يكون وعياً بموضوع محدَّد؛ إنه في الوقت نفسه وعيٌ بالطريقة التي يتمُّ بها الارتباط بهذا الموضوع؛ أي الوعي بالفاصل بين جوهر الموضوع والطريقة التي ندركه بها. تتميَّز التجربة المفهومة بهذا المعنى بسلبية خاصّة يمكن تلخيصها كالآتي: «ليس هذا بعدُ، ينبغي أن نبحث أكثر». أمام امتحان الواقع، لا يتوقَّف الوعي عن التحوُّل. يقتضي الموضوع الجديد (الذي هو في الواقع الفهم المعمَّق للشيء نفسه) سلوكاً جديداً للوعي. بوصفها «علم تجربة الوعي»، تُقدّم فينومينولوجيا الروح وجهاً مزدوجاً، يجعل منها فينومينو-لوجية (phénoméno-logique).

(1) حرفياً: «الاسترجاع الكامل لـ«من-أجل-نحن» المعرفي (le «pour-nous» du savoir) و«الشيء-في-ذاته» للحقيقة (l'en-soi» de la vérité»)». ارتأينا تبسيط ذلك إلى "رؤيتنا" المعرفية» و«"جوهر" الحقيقة»، تماشياً مع التصوُّر التحليلي للحقيقة، القادم من غياهب العصر الوسيط، مفاده أن الحقيقة هي مطابقة العقل للأشياء (veritas est adæquatio rei et intellectus) تبعاً للتعريف الذي قدَّمه توما الأكويني، وأعادت الفلسفة التحليلية مناقشته في ضوء ما سُمي «الحقيقة-المطابقة» (-vérité correspondance). (المترجم).

1- من جهة، تكتشف التجارب البليغة للوعي وللروح الإنساني؛ فهي تتطوَّر على شاكلة رواية التكوين (Bildungsroman)، مع اختلافٍ بسيط، هو أن بطل الرواية ليس شخصاً بعينه[1]، بل الوعي أو الروح الإنساني كما هو. في قصة **(ألف ليلة وليلة)**، تُرجئ شهرزاد الموت بالحَكْي المستمر. يقترب هيغل في **(فينومينولوجيا الروح)** من العلم المطلق بخطوات حذرة، مُبيّناً كيف أن اليقين الحسّي يتحوّل إلى إدراكٍ، شيءٌ يحصل عندما يتمُّ الانتقال من الوعي بالموضوع إلى الوعي بالذات، وبأي معنى يتميَّز الوعي الديني للتعابير النموذجية عن الوعي الأخلاقي، وكيف يتمُّ الانتقال من الدين إلى الفلسفة؛ أي إلى «العلم المطلق».

2- على الخلاف من الروائي ومؤرّخ الأفكار، يريد هيغل أن يفهم أيضاً «المنطق» الذي يُدبّر السيرورة كلّها، منطق «يعمل في غياب الوعي»، ولا يشعر به هذا الأخير بالضرورة[2]. التقديم للفلسفة على طريقة هيغل يُراهن على الصورتين.

2-1-2- العنف والفلسفة (إيريك فايل):

«المنطق الذي يشتغل في غياب الوعي»: هل ينبغي أن يكون الواحد هيغلياً تماماً لكي يهتم بذلك؟ ليس بالضرورة! لنأخذ على سبيل المثال مقاربة

(1) يُلمّح غرايش إلى العصر الحديث الذي تطوَّرت فيه نظرية التكوين أو بيلدونغ (Bildung) مع جيل الرومانسية والأنوار، أمثال يوهان هردر، فريدريش شيلر، يوهان غوته، فلهلم هومبولت، هيغل،... إلخ. رواية التكوين (Bildungsroman) تراءت ولاسيّما عند غوته في روايته الشهيرة: (سنوات التعلّم عند المايستر فلهلم) (Wilhelm Meisters Lehrjahre) التي نشرها سنة (1795م)، ويحكي فيها قصة شاب يهوى المسرح، ويباشر في تكوين ذاته بالمعارف والتجارب التي يقتنيها في الحياة، مع تفادي العوائق والمحن التي تعترضه. (المترجم).

(2) من أجل نقاش نقدي، انظر دراسة هايدغر:
Heidegger, «Hegels Begriff der Erfahrung», 1942-1943, reproduite dans Holzwege, Paris, Aubier, 1972, pp. 105-192.

مختلفة يُقدّمها لنا إيريك فايل في كتابه (**منطق الفلسفة**)[1] الصادر عام (1967م). يبدأ الكتاب بمقدمة طويلة معروضة في ثلاث مراحل، حيث القاسم المشترك هو مشكلة العلاقة بين الفلسفة والعنف، مشكلة نجد لها صدى في المقال الشهير لجاك دريدا: «العنف والميتافيزيقا»[2].

العقل بوصفه مشكلةً فلسفيةً. إذا كنّا لا نعرف بالضبط معنى «أن يكون عاقلاً»، يتحتَّم علينا أن نبدأ بعدِّ النجاح التاريخي والمدرسي للتعريف الكلاسيكي للإنسان بأنه «حيوان عاقل». بالنسبة إلى فايل، لا يقصد هذا التعريف شيئاً واقعاً، بل يدلّ على مهمَّة (une tâche): «ليس التحديد الإنساني معطى لكي نعرف الإنسان، ولكن من أجل أن نحقّقه» (ص5). يدعونا [فايل] إلى «عدم نسيان أن كلّ الذين راهنوا على الحقيقة المطلقة، انتهوا باكتشاف أن اللغة عبارة عن كذب، وأن الصمت وحده هو التوافُق مع الآخر الذي هو الحقيقة المطلقة: من الهندوس القدماء إلى أتباع أفلاطون وأرسطو وبوذا وبارمنيدس، تمَّ الاعتراف بأن الحقيقة لا تُقال، ولكن تُعاش، وتُعاش من خارج اللغة إذاً؛ لأن اللغة ليست وسيلة في التعبير عمَّا هو كان، بل التعبير عمَّا لا يُرضي الإنسان، والإفصاح عمَّا يرغب فيه؛ لا يتشكَّل مضمونها ممَّا هو كان؛ بل ممَّا هو غير كائن» (ص8).

«أن يكون عاقلاً» معناه عدم الاكتفاء بالمعطى، ولا حتى هذا المعطى الذي نسمّيه «الطبيعة البشرية». يتبدَّى عمل الأنسنة بوصفه **عقلنة** (أن يصير «عاقلاً» قدر الإمكان)، **وتحريراً** (تحقيق الرغبة في أن يكون حرّاً). هذا المبتغى المزدوج [أي العقلنة والتحرير]، الذي ينخرط باسم الفلسفة، هو «الشَّبَه العائلي» الذي يتيح للفلاسفة أن يعترفوا ببعضهم بعضاً، على الرغم

(1) Éric Weil, Logique de la philosophie, Paris, Vrin, 1974 (ترقيم صفحات الكتاب مذكور في المتن.

(2) Jacques Derrida, «Violence et métaphysique», in L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967, pp. 117-228.

من خلافاتهم المذهبية: «الرضا وعدم الرضا، العقل والحيوانية، الكينونة (الحضور) واللا-كينونة (الصيرورة)، الحرية والمعطى-كل فلسفة تدور حول هذه الأقطاب» (ص12). اللُّغز الكبير الذي استرعى انتباه تأمُّلات فايل هو: لماذا لا يتقاسم الجميع هذا البحث الفلسفي؟ في الغالب، يقوم الإنسان العادي بمدح الفيلسوف بشكل مهذَّب وملتبس: «إنك فيلسوف فقط»، يقصد: «لا تفهم أيَّ شيء في الحياة الواقعية» أو «أنا أهتم بالأشياء الجادَّة».

ردُّ الفعل «العادي» للفيلسوف على ذلك هو أن يُعامل ردّ الفعل بازدراء. بالنسبة إلى فايل، على العكس، إنه لمن الخطأ أن ينغلق بسرعة على احتقار أرستقراطي تجاه أقوال الإنسان العادي، الذي «يُفهم الفيلسوف بأنه يزعجه، وبأن ثمة أشياء عاجلة تتطلَّب الاهتمام؛ أي أن تُعاش، بدلاً من التهيُّؤ باستمرار لأن يكون» (ص14). الفيلسوف مدينٌ بالاعتراف للإنسان العادي؛ لأنه «إذا لم يكن هنالك أشخاص تزعجهم الفلسفة، فإن الفيلسوف نفسه يموت بالضجر!» (ص14). يُذكّره الإنسان العادي بأن ثمّة طرائق مختلفة للاهتمام عقلانياً بالشؤون البشرية: «ليست الفلسفة الإمكانية الوحيدة للإنسان، في اللحظة التي يتمُّ فيها الإقرار بأنها ترتفع من أرضية يمكنها أن تُنتج نباتات وثماراً أخرى، وتنتجها بالفعل. يمكن للإنسان أن يصير فيلسوفاً، لا شيء يحتمل الضمانة [...] غير أن المبدأ نفسه يُثبت أن الإنسان يمكنه أيضاً ألا يصير فيلسوفاً» (ص15). من بين «النباتات والثمار الأخرى» (الثقافة، الفن، الدين،... إلخ)، هناك منتجات أكثر أهميةً مثل العلم، الأكثر نجاعة من الفلسفة، والذي يبدو أنه تعبير عن «عقلٍ في خدمة الحياة والرغبة والحاجة» (ص15).

صحيح أن العلم ابن الفلسفة، لكنه طفلٌ جاحد لا يعترف بوالدته. منذ القديم وإلى اليوم، قام الخلاف بين العلم والفلسفة على المعنى النهائي للرغبة في المعرفة. بالنسبة إلى العالِم، سعادة الفيلسوف الذي يريد الانتصار على الصيرورة هي «سعادةُ جُثَّةٍ وحَصَاة» (ص16). أحدهما والآخر «يُسخِّر

كامل جهوده للفوز»، لكن برهانات مختلفة جذرياً. يحتاج الفيلسوف إلى ضيافة العالم لكي «يفهم ذاته، وما يريد أن يكون عليه» (ص17)، والعكس بالعكس! إذا أراد أن يعرف ما تُمثّله الفلسفة بوصفها إمكانيةً في عيش حياة عاقلة، وكيف يمكن تحيينها، عليه أن يواجه مخاوفه الغائرة، وهي الخوف من العنف بوصفه حُمقاً حقيقياً. «يخشى من كلّ ما ليس في ذاته بعقل. كل ما يفعله، وما يقوله، وما يُفكّر فيه، موجَّه نحو التخلُّص من هذا الخوف أو تهدئته، إلى درجةٍ يمكن القول إنه خائف من الخوف نفسه» (ص19). أدَّى هذا الأمر بفايل إلى بلورة تعريفٍ أصيل للوجدان الأساس الذي يُحرّك التفكير الفلسفي: إنه ليس الدهشة (thaumazein) عند أفلاطون وأرسطو، ولا القلق عند هايدغر. خاصية الفيلسوف أن يُفكّر والخوف يغمره! خوفه الأساس هو «الخوف من العنف» في ذاته قبل كلّ شيء، ثم في الخارج. يدفعه [الخوف] لأن يتساءل إذا كان «متأكّداً من عقله بصواب». يتحوَّل الخوف من العنف إلى رغبة تفترض ضمنياً جهود التفكير الفلسفي كلّها: «يريد الفيلسوف أن يختفي العنف من العالم» (ص20).

1- هل للفلسفة الوسائل في إنجاز طموحاتها: التخلُّص من العنف، الذي هو شكل من التهافت، بإنتاج خطابٍ معقول؛ أي منسجم قدر الإمكان؟ في هذه النقطة بالذات، يتدخَّل «المنطق» بوصفه «علم الخطاب المتماسك» (ص23). لا يهتمُّ مباشرةً بمضامين الخطاب، بل بهيكله؛ أي بتناسقه أو تماسكه. عندما يُمارَس مع المجالات الأخرى، يصبح [المنطق] عبارة عن جدل: فن **الاتفاق**، وهو طريقة في وضع التَّناسق في مجالٍ يفتقر إليه. بمجرَّد قبول الوُلوج في الحوار (شيء يفترض مواجهة براهين أكثر قوة وتناسُقاً) هو في ذاته عبارة عن خيار فلسفي؛ لأنه يُعبّر عن الرفض المبدئي لكلّ عنف. غير أن هذا رفض «بمجازفات محدودة» فحسب، بحكم أنه يتمُّ اختيار شركاء يمكن الاتفاق معهم داخل مجتمع معيَّن. يُطرد منه «الهمجيون»، أولئك الذين لا يستحقّون أن نتوجَّه إليهم بالكلام.

في وضعيات الأزمة، حيث الانخراط في مجتمع تاريخي لا يكفي للاحتماء من العنف الخارجي، يجد الإنسان نفسه من جديد أمام العنف؛ ليس بالضرورة خطر الموت العنيف الذي يُركّز عليه هوبز في «التنين» (Léviathan). يمكن أن يتّخذ وجوهاً مختلفة، مثل التقاليد التي لم تعد تُوفّر لنا الضمانات الضرورية لمواجهة مصاعب الحياة أو قهرية الإيديولوجيات[1]. ففي وضعية العنف هذه، حيث «يتواجد الإنسان بمفرده في مواجهة العنف، أمام ما يمكن أن يقع له» (ص28)، تشكّل في اليونان **الخطاب الأنطولوجي**. يتحوّل البحث عن التّناسق من الاتفاق التّذاوُتي (intersubjectif) المنجَز بفعل الحوار بين أشخاص عاقلين، إلى أرضية جديدة: ينبغي البحث عن التّناسق في **الكينونة نفسها**؛ حيث تتبدّى مهمّة الخطاب في التحقُّق من تناسق العالم الذي يضمن معقوليته الأساسية.

يتحوّل المنطق، الذي لا ينفصل عن الجدل، إلى وسيلة في خدمة قضية جديدة: **العلم** الأول «في ما هو كائن يُعدُّ كما هو كائن» (ص30). تكمن قوة هذا العلم (يمكن الوقوف هنا على إحدى التعريفات «للفلسفة الأولى» عند أرسطو: «عِلْمُ الكَائِنِ كَمَا هُوَ كَائِنٌ والعِلْمُ بصِفَاتِهِ الجَوْهَرِيَة») في أنه يتوصّل إلى التوفيق بين السلبية الظاهرية (غير-الكائن الممكن ملاحظته حتى في الظواهر نفسها: تعاقُب الميلاد والزّوال) والتّناسق الأساس للكينونة نفسها، الذي هو الحقيقة النهائية وغير القابلة للمجاوزة. ليس الخطاب هو الذي يُقرر ما هي الحقيقة، بل «الواقع هو الذي يُقرّر ما هي الحقيقة» (ص32). من المفروض أن يكون الفلاسفة، الذين يعرفون «ما هو الواقع،

(1) العبارة الحرفية بالفرنسية هي: «القميص القوي للإيديولوجيات» (le camisole de force des idéologies). القميص القوي (camisole de force) هو نوع من اللباس المتين الذي يمنع الشخص من استخدام يديه وذراعيه. يُستعمل في الغالب في المصحّات العقلية لمنع المرضى في حالات الاضطراب العنيف من الاعتداء على أنفسهم، أو على غيرهم من المرضى، أو من الأطباء. (المترجم).

وما هي كينونتهم وكينونة العالم» (ص32)، في مأمن من العنف؛ لأنهم يدركون أنه «لا ينبغي التعوُّد على قول الحقيقة» بقدر «ما يتطلَّب الأمر نسيان التواجُد في الخطأ. الحقيقة مفتوحة هنا أمام نظر الإنسان، يكفي أنه يريد أن يرى، يريد أن يكون رؤية خالصة ومتجرّدة» (ص32)؛ أي **تأمُّل نظري** (theoria).

غير أن هذه الوجهة الأنطولوجية للفلسفة لها نقطة ضعف. في التصوُّر الموضوعي البحت للحقيقة، لا مكان للفرد: كل ما هو «ذاتي» فهو خاطئ بالتعريف، يُضاف إلى ذلك صعوبة أخرى: الربط الصعب بين الخطاب الأنطولوجي الذي يريد إدراك الوحدة الأساسية للكينونة، وكثرة العلوم الجزئية التي تهدف كل واحدةٍ منها جانباً خاصاً من هذه الكينونة، منطقة محدَّدة من الكائن (l'étant). إذا كان مفكرو الكينونة الكبار يتفقون على ضرورة «خطابٍ يُدرك وحدة الكينونة في كثرة ما هو كائن» (ص34)، فهم يفترقون في الجواب الذي يقدِّمونه لهذا السؤال. حسب فايل، مردُّ هذا العارض هو البديل الآتي: «العيش من أجل التَّفلسف» أو «التَّفلسف من أجل العيش» (ص35). في الفرضية الأولى: التَّفلسف هو السعادة القصوى؛ وفي الفرضية الثانية: ممارسة الفلسفة تضعنا فحسب في الطريق نحو السعادة. في ما يتعلَّق بالرغبة في التناسق التي تُميّز الفلسفة، يكمن البديل الحقيقي في ما يأتي: هل يوجد طريقة واحدة في الحصول على التَّناسق، أو ثمّة طرق متعدِّدة؟

يختار فايل فريق الطرق المتعددة بدفاعه عن إمكانية الوجود التاريخي «الخطابات أولى متعددة»، التي لا تلغي بعضها بعضاً لأنها غير قابلة للاختزال في بعضها البعض: «اللجوء إلى الكينونة، حسب نظره، لا يتيح تأسيس خطابٍ واحد يتَّفق حوله كل البشر، خطاب لا يكون لهذه الجماعة أو تلك، بل خطاب [الـ]إنسان» (ص36). الكينونة التي من المفروض أنها تتجاوز كل الاتفاقات والخلافات بين الذوات، تتحوَّل إلى سبب النزاع: يدخل التأويل

المادي للكينونة في صراع مع التأويل المثالي... إلخ. كيف يمكن التحكيم في هذا «الصراع بين التأويلات» دون الوقوع في شَكِّيَّة مدمِّرة ترى أن أيَّ خطابٍ «لا يمكنه إدراك حقيقة الكينونة، وأن الحقيقة الواحدة للإنسان هي هذه الحكمة التي تُعلِّمه عدم اتِّخاذ موقف، أن يترك الحقيقة للكينونة، وأن يتجنَّب [المواقف]، وأن يتحفَّظ ويُعلِّق كل حكم» (ص37-38)؟

قد تنتهي «اللعبة الكبرى» المشار إليها أعلاه (ما يمكن أن نسميه مع بروست «اللعبة المذهلة») بشكلٍ فجٍّ إلى «نهاية اللعبة»[1]. يمكن أن تُعاش إمَّا في اليأس: «لا نتمنَّى أيَّ جوابٍ، أيَّ حلٍّ، أيَّ رضاً عن كل ما يُعطي الأمل لأشخاص الخطابات الأحادية» (ص38)، وإمَّا في اللامبالاة المرحة التي يُعلن عنها بعض الما بعد حداثيين: بحكم أن كل الألعاب التي نباشرها غير رصينة، فتحيا الأمور التافهة! في الفترة التي كان فايل يُدوّن فيها «منطق الفلسفة»، لم يُبتكر وقتها بعدُ الشرط «المابعد حداثي». إزاء الشَّكِّيَّة اليائسة يُجيب بأن اليأس نفسه يُبرهن على أنه لا يمكننا، «ولا نستطيع التخلي عن هذه اللعبة الجادَّة التي نحاول فيها أن نفهم ذواتنا بواسطة الخطاب» (ص38). يكون البحث عن الحلّ من جهة الفلسفة الترانسندنتالية، التي تُركّز على المشكلات التي يواجهها الإنسان الفاعل (إنسان «السلوك العملي» (praxis)، الذي وضعه المواطنون الأحرار في المدينة اليونانية (polis) في وضعية العبد، والذي يتجاهله «نُظَّار» الكينونة): «إمكانية الخطاب البشري غير المتناقض بشأن ما هو كائن بما هو كائن، وبشأنه هو [أي الخطاب البشري] بما هو حُرّ» (ص44). الفلسفة الترانسندنتالية لإيمانويل كانط هي التي تُقدّم حلاً للمشكلات التي تطرحها الحياة الفاعلة: «[...] يمكن للإنسان أن يتحدَّث عمّا هو كائن، لكن لا يمكنه أن يتكلَّم عن الكينونة في وحدتها،

---

(1) يشير غرايش، هنا، إلى مسرحية صامويل بيكت (Samuel Beckett) (نهاية اللعبة) (Fin de partie, Endgame) يُصوّر فيها أشخاصاً معوَّقين، يعيشون في بيت وسط صحراء قاحلة، ويعبّرون عن معيش يسوده الضجر. (المترجم).

وفي كلّيتها ؛ يمكن للإنسان أن يعتبر نفسه حرّاً، لكن لا يمكنه أن يتحدَّث عن حريته، بل فقط اختبارها في سياق الفعل» (ص46).

فكرة «منطق الفلسفة» في ذاتها تتغيَّر في معناها: من الخطاب الإكراهي، تُصبح تاريخ المبادرات الحُرَّة التي اتَّخذها الفكر البشري ليُسهم بها في إيجاد حلٍّ معقول لمشكلة العنف. إذا كانت السلبية، وليست الإيجابية، «هي التي تُمسك معاً السماء والأرض، فإن التناقض هو دم ونَفَس الكينونة» (ص52). قوة الخطاب، كالذي طوَّره هيغل في «علم المنطق»، هو الطموح إلى التناسق المطلق. كل شيء «متضمَّن» فيه (كل شيء يجد فيه مكاناً يُضفي عليه المعقولية)، بما في ذلك أشكال العنف الأكثر واقعية: «كلُّ عنفٍ واقعي له معنى بالنسبة للعقل الذي تطوَّر بذاته» (ص54). ندَّد كل من كيركغور ونيتشه وروزنتسفايغ بهذه المزاعم الكُلية والشاملة (التي ليست بالضرورة «شمولية»!)، وتساءلوا مثل فايل: «هل العنف هو أقل عُنفاً بالنسبة لي؛ لأنه عنف يحتويه علم يُحطّمني، أنا الذي يتألَّم ويناضل ويعمل وسيموت؟» (ص56). لنأخذ على سبيل المثال المبحث الشهير «حيلة العقل» (List der Vernunft) في التصدير لـ(**دروس في فلسفة التاريخ**). تكمن «الحيلة»، حسب هيغل، في أن **معنى** التاريخ يتحقَّق على حساب «الفرديات التاريخية-العالمية الكبرى» (welthistorische Individuen) باعتبارها فاعل التغيير التاريخي. في هذا التصوُّر العظيم يتمُّ نسيان أو إهمال ضحايا التقدُّم التاريخي. استحضار «حيلة العقل» أمام الذين لا عزاء لهم أمام جرائم سبرنيتسا (Srebrenica)، أو المقابر الجماعية في بول بوت (Pol Pot)، أو أموات أوْشفيتز (Auschwitz)، يبدو ذلك تعبيراً عن وقاحة لا تُطاق.

2- من الصفحات المركَّزة للقسم الثالث من مقدمة (**منطق الفلسفة**)، أحتفظ بالدفاع عن «الوعي السليم للفيلسوف» (ص64). قرار التَّفلسف عبارة عن خيارٍ حُرّ لا يحتاج إلى تسويغٍ (مثلاً أمام سلطة العلم)، لكن لا يحتاج أيضاً لأن يُفرض على أيٍّ كان. السؤال: «لماذا تمتهن الفلسفة؟» لا معنى له؛

لأن السؤال، بالأحرى، هو معرفة إلى أين يقود ذلك. في هذا الميدان كذلك، تُعرف قيمة الأفعال إن كانت خيّرة أم قبيحة(1). بالنسبة إلى فايل: «وإن كانت الفلسفة ذات مضامين علمية، فهي ليست علماً، وليست العلم كذلك؛ إنها الإنسان الذي يتكلَّم، وعندما يتكلَّم يتحقَّق بذاته من الإمكانات المنجَزة؛ إنها خطاب الإنسان، الذي باختياره، لإرساء تناسقه الخاص مع ذاته، يفهم كل شيء باحتوائه على كل فهمٍ بشري وفهمٍ للذَّات» (ص65). يتعلَّق الأمر «بفهم كيف أن الإنسان، كائنٌ حيٌّ في العالم، يبتكر، ويُحطّم، ويعيد ابتكار عوالم أخرى، يرتقي في الحرية التي يختارها إلى تناسق الخطاب لفهم كل الخطابات، وجميع اللاخطابات، كل النشاطات وجميع أفعال البشر» (ص66).

تجاه هذا العمل في الفهم والإيضاح «القطعي»، ينذر منطق الفلسفة نفسه كما يريده فايل. تُميِّز العبارة «مطابقة العقل للشيء» (adæquatio intellectus ad rem)، أو مناسبة أفكارنا مع الواقع، عمل الباحث العلمي؛ ما يبحث عنه الفيلسوف شيء آخر: «مطابقة الإنسان للعقل (adæquatio hominis ad intellectum)، للخطاب المتناسق» (ص66). شعار البحث الفلسفي للتَّناسق هو: «أنا بالذات انطلاقاً من الكَوْني» (ص67)، الكَوْني الذي هو «البداية والنهاية» للخطاب الفلسفي. بحكم أن هذا الكَوْني موضوع بحثٍ دائم، فإن الفلسفة لا تنقطع عن تاريخها. في هذه النقطة الحاسمة، يلتحق فايل بهيغل: «بفهمه لذاته انطلاقاً من العنف ومن أجل التَّناسق، فإن الإنسان، الذي اختار الخطاب، لا يحيط بذاته سوى في إنجازاته، فيما يفعله في العالم، وما يصير إليه بنفسه» (ص69). يروي «منطق الفلسفة» مختلف الطرق التي أنجز بها فلاسفة الماضي الحكمة القائلة: «أنا بالذات انطلاقاً من الكوني»، وتُقيِّم قوة

(1) العبارة الحرفية بالفرنسية: «تُعرف قيمة الشجرة بثمارها» (c'est à ses fruits qu'on reconnaît la valeur de l'arbre). (المترجم).

وهشاشة كل جواب. ترث مجموعة من المهام التي أسندها أرسطو إلى «الفلسفة الأولى»، مع اختلاف حاسم هو التعويض الذي أجراه فايل من الهدف **الأنطولوجي** (إنشاء «نظرية في الكينونة») إلى الهدف **المنطقي**: «تطوير اللوغوس، الخطاب، لذاته وبذاته، في واقع الوجود البشري الذي يُفهم بإنجازاته، بقدر ما يريد أن يُفهَم» (ص69).

كيف تُستعمَل هذه «الفلسفة الأولى» من نوعٍ خاص؟ يأتي الحلّ بالتمييز بين (**المواقف**) و(**المقولات**). تُعوّض الكلمة «موقف» عند فايل الكلمة الهيغلية «صورة الوعي». أمام الواقع الذي يحيط بنا، وأيضاً أمام ذواتنا، نتبنَّى مواقف مختلفة ليست بالضرورة واعية: يمكن أن أكون متفائلاً أو متشائماً، جبرياً أو إرادياً، حتمياً أو غير حتمي، مؤمناً أو ملحداً، بوذياً أو مسيحياً... إلخ. لكن في بعض الحالات، وفي بعض السياقات التاريخية، مثلاً في فترة الصدام بين مختلف «رؤى العالم»، فإن الإنسان الذي يحيا في موقفٍ معيَّن مجبَر على تبيانه أمام الآخرين وأمام ذاته؛ لذا كان على الأجيال المسيحية الأولى أن تواجه مُقتضى «استجلاء (logon didonai) الأمل» الذي كان يسكنهم[1]. يتطلَّب هذا «الأخذ بزمام الوعي» وقتاً طويلاً، وله مسار مؤلم، إذا تيقَّنتُ على التوّ أن موقفي من الحياة، أو من الآخرين، أقلّ تناسُقاً ممَّا كنتُ أتوقَّع. المعيار النقدي في تقييم المواقف ليس شيئاً آخر سوى شرط التَّناسق. الموقف المتناسق أفضل من الموقف المتهافت: «بالنسبة إلينا، الموقف الذي يمكنه أن يتحوَّل إلى خطابٍ متناسق، لا يكون كذلك في نظرنا سوى جزئياً، يشغُل مكاناً على انفراد، ويشغله شرعاً» (ص70).

كما بيَّن ماكس فيبر، أدّت الأديان العالمية الكبرى دوراً مهمّاً في سيرورة العقلنة؛ لأنها شعرت بالحاجة إلى التعبير عن تناسق رؤيتهم للعالم في خطابٍ من طبيعة لاهوتية. يُذكّرنا هذا المثال بوجود أنماطٍ مختلفة من التَّناسق.

(1) 1P3, 15.

يتحدَّث فايل عن مواقف خالصة، أو غير قابلة للاختزال. لا نلوم بوذياً أو مسلماً «كونه متناسقاً». السؤال، بالأحرى، هو: إلى أيّ نوعٍ من الموقف أو من التناسق نحن إزاءه؟ الإنسان الذي يقبل التعبير «في خطابٍ يهمُّ إحساسه» (ص71) يُترجم هذا التناسق في ما يصطلح عليه فايل باسم **المقولة**. تدلّ «المقولة»، هنا، على نمط معيَّن من الفهم المعبَّر عنه في خطاب. يدخل عمل منطقي الفلسفة في نقطة تمفصُل المواقف والمقولات، مهمّته هي تحليل «تتابُع الخطابات المتناسقة للإنسان، تتابُع يكون فيه التوجُّه معطى [...] من طرف فكرة الخطاب المتناسق الذي يفهم ذاته» (ص72). استجابة للفكرة الهيغلية، نقول: إن الأمر يتعلَّق بإعادة بناء المنطق «الذي يعمل في غياب» مواقفنا، بتبيان كيف الانتقال من تناسقٍ إلى آخر؛ بمعنى من مقولة إلى أخرى.

هل يقوم هذا «المنطق» بتعطيل التاريخ لصالح تتابعٍ خطّي لخطابات متناسقة للإنسان؟ لا «لأن الإنسان يمكنه أن يتحلّى بأيّ موقفٍ في أيّ وقت» (ص74). الأمر نفسه مع المقولات: لا أحد يمكنه أن يفرض عليَّ انتظامه الخاص. لا يمكن نسيان أن «في التاريخ يُشكّل الإنسان خطاباته الخالدة» (ص75). ليس منطق الفلسفة خطاباً إكراهياً؛ إنه «الوغوس الخطاب الخالد في تاريخيته، يفهم ذاته ويُفهم إمكاناً بشرياً مختاراً، يعرف هذا الاختيار ويمكنه ألا يكون ضرورياً» (ص77). يقوم بعملية جرد في المقولات الأساسية، تتيح التعبير عن موقفٍ داخل خطاب متناسق؛ أي «تنظيم الخطاب والوجود والعالم حول أساسٍ ما» (ص79). الطريقة التي تتسلسل بها هذه «الأساسيات»، الواحدة بعد الأخرى، هي «في الوقت نفسه دائرية وخطيّة» (ص80)؛ **دائرية**، لأن «التحليل، حسب فايل، يجد دائماً المواقف والمقولات نفسها» (ص80). يمكن مقارنة عمل الفهم بورق اللعب؛ بحوزتنا البطاقات نفسها منذ البداية: الله، العالم، النفس، الحرية، الحتمية، المصادفة-الضرورة، الحياة-الموت، الخير-الشر،... إلخ. لكن يمكن أن نوزّعها بطرائق مختلفة، وأن نُبدي شيئاً من الذكاء خلال اللعب. **خطيّة**، لأنه

على الرغم من ذلك هناك تقدُّم: تُصبح بعض المقولات والمواقف باطلة، لأنها تركت مكانها لمقولة أكثر تناسُقاً. فمن الصعب (لكن من غير المستحيل!) أن تكون شكياً أو شهوانياً اليوم منه في الفلسفة القديمة، أو في القرن الثامن عشر. يُبيّن الجدال بين ديكارت و«البيرونيين»[1]، في عصره، أن الإغراء الشكّي لا يزال قائماً.

يمكن أيضاً تأويل موقفٍ جديد في ضوء مقولة قديمة. تؤدي هذه الاستئنافات دوراً مشابهاً لما اصطلح عليه بعض الفلاسفة التحليليين باسم «المقولة الخاطئة» (category mistake, méprise catégoriale)، ولما سمَّاه التراث الهرمينوطيقي «سوء الفهم» (Missverständnis, mécompréhension). إنها محاولات في التعبير عن تناسق موقفٍ جديد مقابل سُلَّم في التأويل غير ملائم. حسب فايل، ينبغي أن نأخذ بأطروحتين أساسيتين: 1. من جهة، التسليم بأن «كل نسق صحيح، وهو دائماً صحيح؛ لأن ثمَّة تناسُقاً يمكن البلوغ إليه» (ص84). لا يُرفض هيغل أو توما الأكويني أو كانط أو هايدغر أو سبينوزا. كلهم على حقٍّ؛ هيغل معه الحق من وجهة نظر هيغلية، توما الأكويني معه الحق من وجهة نظر توماوية، وسبينوزا من الوجهة السبينوزية، وهايدغر من الوجهة الهايدغرية،... إلخ. 2. «كل نسق قابل للمجاوزة»؛ لأننا لا نفقد العقل، ولا نسقط في التهافت برفضنا أن نكون توماويين أو سبينوزيين أو هيغليين أو هايدغريين! ما يُقال عن الأنساق الفلسفية ينطبق أيضاً على منطق الفلسفة ذاته: «يمكن أن تنتقد سلبية الفرد مثلما انتقد هو أيضاً كل الأنساق» (ص84).

الطريقة الناجعة والمقنعة في دحضه هي إبداع منطقٍ جديد أكثر تناسُقاً!

---

(1) البيرونيون (pyrrhoniens): نسبة إلى بيرون الأليسي (365-275 ق.م) (Pyrrhon d'èlis)، فيلسوف شكّي يوناني شهير، إلى جانب سكستوس أمبيريكوس (Sextus Empiricus). (المترجم).

على المنطق المختلف، الذي يطمح لأن يكون فلسفياً، أن يسعى إلى الهدف نفسه الذي يُحدده له فايل في نهاية مقدمته: «ما يمكن أن يُثبته إذا أفلح في مهمَّته، أن الحقيقة كائنة، وأن الخطاب قابل للإتمام لأنه مكتمل؛ يمكنه أن يُبيّن أن المقولات انكشفت في رُمَّتها لأن مقولة المقولة، المركز الذي لا يُنظّم الخطابات فحسب بل الخطاب، تتبدَّى لذاتها وفي ذاتها. تفهم كل شيء وتفهم ذاتها، لأنها تفهم الإنسان في الفلسفة والفلسفة في الإنسان، لأنها تفهم التَّناسق في العُنف والعُنف في الخطاب المتناسق» (ص85). أختم تحليل مقدمة «منطق الفلسفة» لفايل بملاحظتين:

أ) بينما يبدأ هيغل كتابه (**فينومينولوجيا الروح**) بالوعي الطبيعي واليقين الحسّي، يجعل فايل من الحقيقة المقولة الفلسفية الأولى والأساسية؛ لأن بالنسبة إليه «الفلسفة هي البحث عن الحقيقة، وليست سوى البحث عن الحقيقة لا غير» (ص89). ليست الحقيقة مقولة من الخطاب إلى جانب مقولات أخرى، لكن تعمل على إدارة الخطاب الفلسفي كما هو. إذا بدت الحقيقة «الأولى على صعيد المواقف المؤدّية إلى التماس التَّناسق والرّضى»، فلأنها «تظهر في الحنين الأبدي للرضى وللحضور الذي يُميّز خطابات الإنسان كلها» (ص86).

ب) المقولة القصوى (الثامنة عشرة من السلسلة) من (**منطق الفلسفة**) لفايل هي مقولة **الحكمة**، التي لا تنفصل هي الأخرى عن **المعنى**. هل هي مقولة فلسفية؟ نعم ولا. الفلسفة الممكن فهمها «علماً في المعنى» (ص420) تُدرك، بناءً على ذلك، أن ثمّة معنى خارج الفلسفة قبلها وبعدها؛ لأن «الإنسان شاعر قبل وبعد أن يكون فيلسوفاً» (ص421). فهمُ ذلك، ليس المُراد به التنكُّر للفلسفة للارتماء في أحضان الشعراء، إغراءٌ ندَّد به ألان باديو بشدَّة في (**بيان من أجل الفلسفة**). يتعلَّق الأمر بشيء آخر: «الفلسفة علماً في المعنى هي تاريخ استرجاع العفوية» (ص424). الفيلسوف من يقوم باسترجاع هذه العفوية، فهو لا يتوقف عن كونه فيلسوفاً ليتحوَّل إلى آكل

اللوتس فاقد للذاكرة[1]. لم ينسَ ما علّمه له تأمُّله حول منطق الفلسفة؛ بالمقابل، يفهم أن «الحكمة إن وُجدت، فهي تقع خارج الفلسفة» (ص433).

هكذا يمكن أن يُفهم البيت الشعري لدى هلدرلين (Hölderlin)، الذي يتحدَّث فيه عن سقراط وألسيبياد، والذي ذكره هايدغر في بداية (**ما هذا الذي ندعوه فكراً؟**)[2]: «من يُفَكِّرُ الأكْثَر عُمقاً، يَهْوَى الأكْثَر حَياةً»[3]. ثمّة طرق مختلفة في الظفر (أو الفشل) في خروجه من الفلسفة. يقترح علينا الطابع الصوفي لدى فتغنشتاين حلّاً جذريّاً: «ما لا يمكن الكلام بشأنه، ينبغي الصمت إزاءه!». الطريقة التي يتصوَّر بها فايل هذا الخروج تقودنا إلى نقطة بدايته: الموعد الأقصى للفيلسوف هو دائماً موعد مع الحقيقة، لكنها حقيقة لا تنفصل الآن عن الحرية: «باسترجاعه للحقيقة، يُهدّئ الفيلسوف ويُحقق حريته التي يعرف أنه مفتوح فيها على العالم، ومفتوح على عقل العالم، معقول ليصير عقلاً» (ص442). ألا يتبنّى كلٌّ من الخطاب **الإيديولوجي** والخطاب **العُظامي** متناسقاً تامّاً؟ حسب فرويد، هناك شبه عائلي أكيد بين التشكيلات العُظامية (paranoïaques) وبعض الأبنية الفلسفية. هل معنى ذلك أنّ الفيلسوف عُظامي أفلح في الظفر بالاعتراف من المجتمع؟

أقول بالأجدى ما يأتي: حتى العُظامي ينصاع إلى مقتضى التَّناسق الخطابي. يقول أفلاطون: إن الفيلسوف والحكيم يتشابهان كالكلب والذئب؛ في أزمنة الغسق يصعب التميز «بين الكلب والذئب». بالطريقة نفسها، يمكن القول إن الفيلسوف عُظامي ويعرف الهزل؛ أي إنه لا يخلط بين الرغبة في

---

(1) في الأسطورة اليونانية، آكلو اللوتس (Lotophages) هم جنس خيالي من البشر ذكرهم هوميروس في الأوديسّا. يعيشون من ثمار الطبيعة، ويتميَّز موطنهم بنوع من الجاذبية والإغراء، يجعل كلّ من يلج إليه لا يغادره، ويفقد بموجبه الذاكرة، لا يعرف من هو ومن أين أتى. (المترجم).

(2) Martin Heidegger, Was heisst Denken? p. 9.

(3) «Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste».

التَّناسق والقميص القهري[1]. فيما يتعلَّق بالتناسق الإيديولوجي، يتوقَّف على الفكرة التي نشكّلها حول **الإيديولوجيا**. إذا أخذنا الكلمة بالمعنى الذي تداوله ماكس فيبر: نسق في إضفاء الشرعية الذي يستجيب إلى الحاجة للمعنى وللتناسق، فإن كل «المقولات»، التي استخلصها فايل في (منطق الفلسفة)، لها وظيفة «إيديولوجية». إذا أخذنا الكلمة، في المقابل، بالمعنى الذي طرحه ماركس: رؤية مشوَّهة ومبسَّطة للواقع، ومن ثمّ رؤية معوجّة، لا تُنتج الإيديولوجيا سوى تناسق خاطئ يُستعمل مرات عدَّة عُذراً على العنف الشمولي بدلاً من أن يساعدنا في تذليله[2].

2-1-3- الفلسفة والحياة الحَدَثية (هايدغر):

الدروس التي قدَّمها هايدغر بين (1919 و1923م) يمكن قراءتها إلى حدٍّ ما محاولات في التقديم للفلسفة، وبالضبط للفينومينولوجيا بوصفها «العلم الأصلي للحياة». يتبدَّى هذا المقصد جليّاً في درس التقديم لفينومينولوجيا الدين (1920- 1921م). في الفقرة الثانية من الدرس، يُؤكّد هايدغر أن «الفيلسوف يُعرف بطريقته في التقديم للفلسفة»[3]، ويمكن التعقيب على ذلك بما يأتي: «قُلْ لي كيف تُقدّم للفلسفة، أقلْ لك أيُّ فيلسوفٍ أنت!». التقديم للعلم معناه: 1. تحديد «مجال الموضوع» (Sachgebiet) (مثلاً: تعتني الفيزياء بظواهر الواقع المحدَّدة كميّاً وتجريبياً؛ بسيكولوجيا «النفس» أو «الذهن»، مؤرّخ الصيرورة التاريخية،... إلخ)؛ 2. تحديد المنهجية الخاصة بكل علم؛ 3. اقتراح نظرة عامة للعلم المقابل.

---

(1) Voir: François Roustang, Comment faire rire un paranoïaque, Paris, Odile Jacob, 1996.

(2) Sur ce problème voir: Paul Ricoeur, L'idéologie et l'utopie, Paris, Seuil, 2005[2]; Du texte à l'action, Paris, Seuil, 1985; Stanislas Breton, Théorie des idéologies, Paris, Desclée, 1976.

(3) Martin Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens, Ga 60, p. 6; trad. fr. par J. Greisch, Phénoménologie de la vie religieuse, Paris, Gallimard, 2012, p. 16.

حسب هايدغر، لا يمكن للتقديم للفلسفة أن يتقيَّد بذلك، ويُبرّر موقفه كما يأتي: «أسئلة التقديم لا تهمُّ رجل العلم بتاتاً، ولا المشكلات العلمية الواقعية بالمعنى الدقيق للكلمة. بمجرَّد أن يتناول الطابع الفلسفي، فإن التقديم يُبرز جانباً من التردُّد المبرَّر. لا ينبغي أن نرتبك على خلفية هذه الأحكام. ربّما تكون للكلمة "تقديم" دلالة بليغة في الفلسفة تجعل التقديم يُؤخذ بعين الاعتبار في كل خطوة نحو الفلسفة. لا يتعلَّق الأمر بمجرَّد تقنية. تبدو مسألة جوهر الفلسفة عقيمة و"أكاديمية". هذا نتيجة التصوُّر المألوف الذي يُشبّه الفلسفة بالعلم»[1]. على الخلاف من رجل العلم، «ينشغل الفيلسوف بجدّية بجوهر الفلسفة قبل أن يُباشر العمل الوضعي». القليل من العلماء من يصرف وقته في التساؤل: ماذا أفعل بالضبط عندما أقوم بالفيزياء، بالتاريخ، بالألسنية أو بعلوم الدماغ؟ على العكس، لا يمكن للفيلسوف أن يتخلَّص من هذا النوع من الأسئلة؛ لأن الفلسفة «مجبَرة دائماً على الكشف عن جوهرها الخاص»[2].

تنتهي الفقرة نفسها بإعلانٍ نجد صداه، أيضاً، في (**الكينونة والزمان**): «غالباً ما تمَّ الاستخفاف بمشكل الفهم الذاتي للفلسفة. إذا تمَّ الاعتناء جذرياً بهذا المشكل، يُكتشف بأن الفلسفة تنبع من الحياة الحَدَثية. تنبع من جديد في التجربة الحَدَثية للحياة ذاتها. مفهوم التجربة الحَدَثية للحياة ذو أهمية بليغة. تحديد الفلسفة بوصفها سلوكاً معرفياً وعقلانياً لا معنى له بالمرَّة؛ نقع بهذا التحديد في المثال الأسمى للعلم. بهذا الشكل يتمُّ حجب الصعوبة الأساسية»[3]. ما هي هذه «الصعوبة الأساسية»؟ الجواب الذي أعدَّه هايدغر دوَّنه في درسه حول (التقديم للفلسفة)، والذي ألقاه عام (1928-1929م)؛ السنة التي خلف فيها هوسرل رسمياً في فرايبرغ[4]. في هذا الدرس، الذي

(1) Ga 60, 7 ; trad. fr. p. 17.

(2) Ga 60, 7 ; trad. fr. p. 18.

(3) Ga 60, 8 ; trad. fr. p. 19.

(4) Einleitung in die Philosophie, Ga 27 (ترقيم صفحات الكتاب مذكور في المتن).

يمكن اعتباره (دعوة إلى الفلسفة)، المهمَّة التي يُعيّنها للتقديم للفلسفة تتلخَّص في عبارة ذات حمولة دلالية كبيرة: «تحرير التَّفلسف في الدازاين (Dasein)» (ص 11). ما معنى ذلك بالضبط؟

بدلاً من أن تكون ترفاً فكرياً مخصَّصاً لنخبة مصغَّرة من المتبحّرين معرفياً، أو مجرَّد مادَّة تعليمية، الفلسفة (أو التَّفلسف كما لم يتوقف هايدغر عن التشديد على ذلك) تنبثق من الوجود الإنساني نفسه؛ لأن «أن تكون إنساناً معناه أن تتفلسف». إذا كان الوجود هو التَّفلسف وعكسه، لا بدَّ من وجود طرقٍ متنوّعة للتَّفلسف؛ بتعبير آخر: هناك «الفلسفي»، أو بالأحرى «التَّفلسف»، قبل المادَّة التعليمية المسمَّاة «فلسفة»، ومن خارجها. يُشير هايدغر إلى الأشكال التالية الشبيهة بتعابير الفكر، الذي لم يعِ بعدُ بطبيعته، على شاكلة السيّد جوردان (Jourdain)، عند موليير، يصنعُ نثراً دون أن يعلم: الأسطورة، الدين، الشعر، والعلم. بدلاً من الاكتفاء بعملٍ في تصنيف الآراء[1] (doxographique)، وبتحليق عام، يتعلَّق الأمر بالتدرُّب على التَّفلسف نفسه، ومعناه إيضاح العلاقة بين التَّفلسف والفلسفة. بهذا الاعتبار، يُشبه التقديم للفلسفة نوعاً من «التَّحرير» أو «الخلاص»: «تحريرُ التَّفلسف في الدّازاين» (ص 11)؛ أي كما يقترحه أفلاطون في أمثولة الكهف: تعليم السجناء المكبَّلين في الكهف المظلم كيف يتحرَّرون من أغلالهم، والخروج إلى واضحة النهار.

أن تكون إنساناً يُعادل التَّفلسف، معناه أن الرَّقصة بدأت منذ مدَّة. ما نحتاج إليه هو فهم الموسيقا والإيقاع الذي نرقص عليه! ما يُميّز الدَّازاين هو أن «في كينونته، يسعى إلى كائن هذه الكينونة»[2]. استعدنا التحديد نفسه في

(1) العبارة من أصل شكّي. في سعيه إلى وضع هذا «الشيء المبرقش» المسمَّى الفلسفة على المحك، يتَّخذ سكستوس أمبريكوس مهمَّة تحليل مختلف الآراء (diastasis) بين الفلاسفة «الدوغمائيين»، بوضع تصنيف لآرائهم (Adversus Mathematicos VII, 2).

(2) Sein und Zeit, § 4, Ga 2, p. 12, trad. Vezin, p. 36.

بداية مقدمتنا: «كل دازاين يتواجد، فقط إذا تواجد، باعتباره كائناً لذاته» (ص5). هذا الرابط بين الدَّازاين والإنيَّة (ipséité) هو الذي يُفسّر لماذا لا يكون التَّفلسف «سيرورةً عمياء، بل هو فعل ينبع من مبادرة في الحرية» (المرجع نفسه). كما يشير أرسطو، التفكير الميتافيزيقي هو التحيين الأسمى لحُرية لا تنفكّ دائماً عن مفاجأتنا، واكتشاف آفاق في المعنى لم تُستكشف بعدُ. رهان الفلسفة هو اكتشاف «وضعية جديدة في كُلية العالم؛ حيث تتعرَّض العلاقات كلها، التي يعقدها الدَّازاين مع الكائن، إلى تحوُّل، ويمكنه (بل يجب عليه) أن يصير بطريقةٍ جديدة قريباً من الأشياء كلها[1]؛ لأن الشفافية والإيضاح الخاص (Aufklärung) يأتيان إلى الدَّازاين».

أليس هي حالة العلم أيضاً؟ يمنحنا العلم أيضاً «إمكانية التصرُّف بالإمكانات الرَّفيعة والغنيَّة للوجود البشري» (ص8). ومنه الأهمية الجوهرية للتقديم للفلسفة المبرهن عليه على الطريقة الهايدغرية[2]، التي يوليها لمشكل العلاقة بين الفلسفة والعلم. ليس العلم وحده «القوَّة الكائنة» التي ينبغي على الفلسفة مناقشتها، هناك أيضاً قوَّة «رؤى العالم» والتاريخ. لكي تفهم ذاتها وتُفهّم غيرها ذاتها، عليها أن تجابه، بشكل أو بآخر، هذه القوى الثلاث (التي لم تتوقَّف عن إتيانها على مدى التاريخ!). بالنسبة إلى القوَّتين الأولتين، هذا لا يحتاج إلى شرح؛ لكن ما شأن القوَّة الثالثة؟ لا يكفي القول إن تاريخ الفلسفة ممرٌّ إجباري بالنسبة إلى الفيلسوف الذي يريد أن يفهم معنى البحث

---

(1) «In neuer Weise den Dingen verwandter werden».

(2) يُحاكي غرايش العبارة اللاتينية «المبرهن عليه على الطريقة الغالية» (more gallica demonstrata) ويُعدّلها بالعبارة: «المبرهن عليه على الطريقة الهايدغرية» (more heideggeriano demonstrata). تدلّ العبارة اللاتينية على الشيء الذي يسير وُفق الروح التاريخية (der Geist) لبلاد الغال (La Gaule, Gallica)، التي تواجدت في الجغرافيا الفرنسية الحالية؛ وهو الاسم الذي نعت به الرومان الشعوب السلتية (Celtiques) المتواجدة في تلك الفترة، قبل احتلالهم من طرف الرومان بين القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد. (المترجم).

الذي يباشره. قبل الكتابة التاريخية (historiographie)، ثمّة تاريخانية (historialité) الدَّازاين نفسه. إذا كان الدَّازاين يتفلسف فينا، فإن هذا الأخير تاريخي دائماً، كما بيَّن هايدغر في الفقرات (72-76) من (**الكينونة والزمن**). لم يُعمِّق (التقديم للفلسفة) (1928-1929م) هذه المسألة، لانعدام الوقت.

بحسب هايدغر، يضعنا السؤالان الأوليان أمام بديل ثلاثي يتعلَّق بتحديد وضعية الفلسفة. هل يمكن القول إن الفلسفة هي: **إمّا** علم **وإمّا** رؤية في العالم؟- **بالإضافة إلى** أنها علم ورؤية في العالم؟- **لا** علم **ولا** رؤية في العالم؟ (ص8). يميل هايدغر بوضوح إلى البديل الثالث. يُبدي تقديمه للفلسفة معنى هذا «لا... لا» بشكل منهجي. يشغل الجواب عن سؤال العلاقة بين الفلسفة والعلم مساحةً كبيرةً من القسم الأول للدَّرس (ص13- 277). ينبغي فهم «العلم» على أنه مقتضى «البحث». الذي يبحث فحسب يعرف معنى العلم؛ «لا يوجد العلم -يقول هايدغر- سوى بشغف السؤال، التحمُّس للاكتشاف، التقرير النقدي الصارم، المشروعية والتعليل» (ص13). كيف نُعرّف وضعية الفلسفة أمام هذا الهدف الأسمى للبحث العلمي؟ هل هي علم أو حتى العلم الجليل، العلم الأساس والأصلي؟ إذا قمنا بمراجعة تاريخ الفلسفة الحديثة، والروابط التي عقدتها مع العلم اللاحق لغاليلي، نكتشف فيها أجوبة نموذجية، يُقتدى بها بشكلٍ أو بآخر. من بين الأسئلة الإيجابية، ينبغي الإشارة إلى أربع وضعيات على الأقل.

أ) حسب **ديكارت**، اليقين البرهاني، الذي يُميّز الحقائق الميتافيزيقية، يقاوم المغالاة في الشكّ (doute hyperbolique)، ويتجاوز الرياضيات للسبب نفسه، وتسمح أيضاً بتأسيس الفيزياء. أولوية الفلسفة الأولى بالمقارنة مع العلوم الأخرى تجعلها علماً للعلوم. حسب هايدغر، «الخطأ الأساس لديكارت» هو وقوعه في فخّ الانبهار بالعلم الشامل (Mathesis universalis)، الذي دفعه لأن يجعل من الفلسفة الأولى، الأولى في العلوم، والمطابقة بينها وبين الميتافيزيقا. إذا كانت عالمية العلم تشغل، في بداية

التفكير الديكارتي، الواجهة، وأن المثال الأعلى للعلم الشامل يدلّ على أن مقتضى الأولوية، التي تتميَّز بها الفلسفة الأولى، «يطوي على ذاته عالمية علمٍ ما فقط»[1]، فإن اكتشاف **الكوجيتو**، ونظام الأسباب الذي يؤدي من الكوجيتو إلى فكرة الله، يُجبرنا على التساؤل إذا «كانت الأولوية الأنطيقية (ontique) التي تمارسها الفلسفة الأولى (prima philosophia) تتعلّق برُمَّتها بالعالمية الإبستمية حصرياً كما يُمارسها العلم الشامل»[2].

كانط. على الخلاف من العلوم الأخرى، لم تفلح الميتافيزيقا في تطوير أساسٍ صلب. لا مستقبل لها سوى في اليوم الذي تنجح فيه في «أخذ الطريق الأكيد للعلم»: «الميتافيزيقا هي معرفة نظرية للعقل على حدة، ترتفع كليةً فوق درس التجربة، وبالمفاهيم المجرَّدة (وليس بتطبيقها على الحدس كما في الرياضيات) التي يتتلمذ عليها العقل، لم يُكتَب لها، لحدّ الآن، أن تأخذ الطريق الأكيد للعلم، على الرغم من أنها الأقدم من بين العلوم والأبقى، حتى وإن غرقت العلوم الأخرى مع بعض في دوامة الهمجية المدمّرة لكل شيء»[3]. تُشكّل الأطروحة نفسها الخيط الهادي لـ«مقدمات لكلّ ميتافيزيقا قادمة يمكنها أن تكون علماً» (1783م)، وهو كتاب يستحضر فيه كانط صورة «علم جديد لم يسبق لأحد أن شكَّل فكره؛ وكانت الفكرة حوله مجهولة تماماً، ولأجله لا شيء يمكن استعماله بناءً على ما تمَّ التفكير فيه»[4]. أمام هذه الشكوك الكثيرة، ثمَّ شيء أكيد يُقرر إمكانية الميتافيزيقا، التي أصبحت عند كانط ما كانت عليه عند أرسطو «علماً مبحوثاً عنه»: «كلّ الميتافيزيقيين معلَّقون رسمياً في وظائفهم ما لم يجيبوا بطريقة مقنعة عن السؤال الآتي:

(1) Jean-Luc Marion, Sur le prisme métaphysique de Descartes, Paris, PUF, 2004, p. 69.

(2) Ibid., p. 70.

(3) E. Kant, Critique de la raison pure, B XIV, in Œuvres philosophiques II, Pléiade, p. 738.

(4) E. Kant,Prolégomènes, in Œuvres philosophiques II, Pléiade, p. 25.

كيف تكون المعارف التركيبية القبلية ممكنة؟»[1]. حسب هايدغر، لم تكن غاية كانط في تأسيس ميتافيزيقا جديدة خلَفاً للميتافيزيقا التقليدية. ما كان يسعى إلى نقضه هو «التوحيد الديكارتي بين المثال الأعلى للمعرفة الرياضية والميتافيزيقا التقليدية» (ص20). بهذا المعنى، يُحيي هايدغر في كانط أحد أسلافه.

هيغل. الميتافيزيقا التي تنبَّأ كانط بقدومها تتحقَّق في «علم المنطق» لهيغل، فهي تُنجز، إلى حدّ الكمال، المثال الأسمى لكل علم: «يفترض العلم الخالص [...] التحرير بالمقارنة مع الاعتراض للوعي. يحتوي على الفكر بقدر ما هذا الفكر هو أيضاً الشيء كما هو في ذاته، أو الشيء كما هو في ذاته بقدر ما هو الفكر الخالص»[2]. بحكم أن علم المنطق له علاقة بالشيء ذاته وبالحقيقة المطلقة، فهو ليس منظومة صورية بحتة؛ إنه «يضمُّ» الواقع كلّه، بما في ذلك الحقيقة الإلهية. يعترف هايدغر في (**علم المنطق**) لهيغل بالتعبير المكتمل عن «الأنطو-ثيو-لوجيا»[3] التي يعدّها في هذه الحالة «أنطو-ثيو-إيغو-لوجيا»[4][5].

هوسرل. في مقاله-البرنامج: (**الفلسفةُ علماً دقيقاً**) المنشور عام (1910-1911م) في مجلة «لوغوس»، ذكّر مؤسس الفينومينولوجيا أن منذ البداية تبنَّت الفلسفة كونها علماً دقيقاً، وإن لم تكن في كل مرحلة من مراحل تطوُّرها في مستوى طموحاتها. بالنسبة إلى هوسرل، لا يتعلَّق الأمر فحسب ببحث كامن في الفلسفة؛ ثمّة أيضاً المصلحة العُليا للثقافة البشرية. في

(1) Ibid., § 5, p. 45.

(2) W.L. XIII, trad. fr. par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Science de la logique, premier tome - premier livre, L'être, Paris, Aubier, 1972, p. 19.

(3) Onto-théo-logie.

(4) Onto-théo-égo-logie.

(5) La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel, Ga 32, 183; trad. fr. par E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984, p. 196.

السياق الفكري لبداية القرن العشرين، كان على هذا البحث أن يتغلّب على العائق المزدوج: «الفلسفة الطبيعية» التي تحصر فكرة العلم في العلوم الطبيعية، و«فلسفة رؤى العالم» التي هي «ابنة الشكية التاريخانية». لمداواة هاتين العلّتين، ينصح هوسرل بعلاجٍ واحد: «[...] النقد الفلسفي، بما في ذلك العلم المبتدئ من الأسفل، الذي يستند إلى أسس مضمونة، والذي يتقدّم تبعاً لطريقة دقيقة؛ العلم الفلسفي الذي ندافع عنه هنا. رؤى العالم يمكنها أن تدخل في صراع، والعلم وحده يمكنه أن يحمل حُكماً ويقوم حُكمه على خاتم الأبدية». حسب هوسرل، الفينومينولوجيا الترانسندنتالية التي وضع أسسها المبدئية هي التي تستحق عنوان «الفلسفة الأولى» بالمعنى الديكارتي؛ لأنها تحيل إلى الذاتية الترانسندنتالية بوصفها «الحقل الأصلي لكل عقلٍ ولكل شكلٍ عقلاني، ومن ثمّ لكلّ العلوم مجتمعة». فهي تُعيد «معنى جديداً وقوة جديدة للفكرة العريقة لفلسفة عُدَّت علماً كونياً ومؤسَّساً على الإطلاق؛ ومَجْليّة انطلاقاً من الينابيع القصوى للوعي، وتتّخذ بذلك تعليلاً مطلقاً»[1].

يستحضر هايدغر أيضاً الأجوبة المتعارضة، مثل أجوبة شوبنهاور ونيتشه اللذين يعدّان أن الفلسفة ليست علماً، وأن مكانها ليس في الجامعة. قسوة القدح عند شوبنهاور [تُجاه الفلسفة الجامعية] لا ينبغي لها أن تُخفي هشاشة برهانه؛ لم تكن مشكلة العلاقة بين الفلسفة والعلم هي الموضوع المباشر إلا نادراً. يبدو للوهلة الأولى أن هايدغر ينضمُّ إلى مواقف شوبنهاور ونيتشه، عندما يُصرّح بأن «الفلسفة ليست علماً» (ص14). لا شيء يسمح لنا بأن نختتم بالقول إنه كلّما كانت الفلسفة أقل «علمية»، كلّما كانت أفضل. بدلاً من القول بانعدام كل علاقة بين الفلسفة والعلم، ينبغي التسليم بعلاقة أصلية بين الثاني والأولى. لا شيء تربحه الفلسفة من اللعبة التافهة، من قبيل: «قُل

(1) Philosophie premier 2, Hua VII, 28, trad. fr. p. 39.

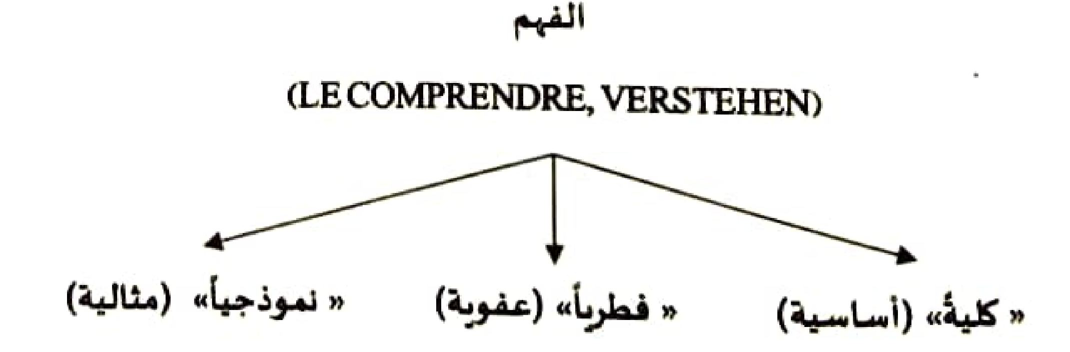
لي من أنا، من فضلك»، الموجَّهة بالتناوب إلى العلم والدين، وأيضاً إلى إيديولوجيا من الإيديولوجيات. إن وُجدت أجوبة [عن هذا السؤال]، فلا تكون سوى مخيِّبة. أو بالأحرى الفلسفة المختزلة في مجرَّد «مُقدّم الخدمات» لمنظومات معرفية أخرى (مثلاً أن تكون الخادمة عند اللاهوت)، تجد نفسها، عاجلاً أم آجلاً، في بطالة!

لا يعني الجواب السلبي اعترافاً بالوهن، أو بالعقبات صعبة التذليل. أن تقول إن الفلسفة ليست علماً، ليس تلطيفاً (euphémisme) مثلما تقول عن الكفيف إنه «الشخص الذي لا يرى». ليس على سبيل النقص، بل على سبيل الإسراف لا يمكن للفلسفة أن تكون علماً بدلاً من أن يُضيف إليها شيئاً، ينزع منها النَّعتُ «علمي» شيئاً. برفض الصفة «علمي»، لم يكن غرض هايدغر الإشارة إلى عيب ولادي في الفلسفة، بل العكس: تفوُّق أو إفراط (لأن الأمر لا يتعلَّق بإرساء أيّ تراتبٍ في الجودة). ليس العجز، بل «القُدرة الفائقة» (Übervermögen) هي التي تُميِّز العلاقة بين الفلسفة والعلم: «[...] الفلسفة علم بشكلٍ يجعل العلم في عجزٍ دائم. فلأن الفلسفة هي أكثر أصالة من العلم، وأن أصل هذا الأخير هو الفلسفة، تمَّ تعيين أصل العلم نفسه؛ أي الفلسفة، بوصفها علماً؛ بل وعلماً أصلياً وعلماً مطلقاً، وتعريفها بهذه الكلمات» (ص17).

برفضه تشبيهَ الفلسفة بالعلم، يشير هايدغر إلى موقف هوسرل: «بالضبط، ليست الفلسفة علماً، ولا حتى العلم الأكثر دقَّةً وخلوصاً من بين كل العلوم» (ص18). هذا لا يعني أن علاقتها بالعلم تنطوي على بديل. يقتضي اختلافهما نوعاً من المواجهة. هذا ما يُبرهن عليه تاريخ الفلسفة منذ البدايات وحتى اليوم: اللقاء بين الفلسفة والعلم حدث بالفعل، بشكلٍ لا يمكن تفادي السؤال حول طرائق هذا اللقاء، نتائجه وسوء التفاهم الذي يثيره: «لا شكّ في أن الفلسفة هي أصل العلم، لكن لهذا الغرض بالذات، ليست علماً - وليست علماً أصلياً» (المرجع نفسه). كان الجمع

(philosophiai) يدلّ عند اليونان على العلوم، مثل الرياضيات والطب. تضعنا رؤية تراجُعية لتاريخ الفلسفة القديمة والحديثة أمام البديل الآتي: هل ينبغي اتّباع طريق الفلسفة القديمة بإدراج العلوم في الفلسفات، أو طريق الفلسفة الحديثة الذي يريد تحويل الفلسفة إلى علم؟ لا أحدهما ولا الآخر! السؤال هو بالأجدى معرفة ما يختفي وراء الترجمة «العاطفية حُنُوَّ الأجداد» (ص20) التي تجعل من الفلسفة بحثاً عاشقاً للحكمة.

يحيلنا الاسم «سوفيا» (sophia) إلى الصفة «سوفوس» (sophos) التي تدلّ على «الفطنة» (flair)، وتتيح لنا، بشكل فطري، تمييز جوهر الشيء، أو وضعية ما، ومعرفتها «في رُمَّتها»، في مداخلها ومخارجها[1]. هذا النوع من الفهم هو المطلوب في «مهنة» الطبيب والملّاح وحتى الشاعر. عندما تُؤخَذ بهذا المعنى الأصلي، فإن العبارة «سفسطائي» (sophistès) لا تنطوي على أيّ إيحاء احتقاري. أفضل ترجمة هي «الفهم»، فهم عقل (Verstehen) المفهوم بالمعنى الواسع، وليس بمعنى المعرفة المدركة (Verstand). تدلُّ التجربة اليومية على ذلك؛ يمكن أن تكون «معقولاً جداً» (verständig)، وعلى الرغم من ذلك «لا تفهم شيئاً» (verstehen) في وضعيتها وفي رهاناتها؛ لأنك تفتقر إلى ما سمَّاه باسكال «روح النباهة» (esprit de finesse). يؤدي «الفهم»، المفهوم بهذا المعنى الأصلي، دوراً ثلاثي الدلالة:



(1) Voir l'ouvrage classique de Bruno Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie, Berlin, Weidmann, 1924.

«المعرفة» هي حُسن التصرُّف (Handwerk) بطريقة سليمة، مثلاً: مهارة الرصَّاص الذي يعرف كيف يفكّك ويُركّب الحنفيات دون أن تتسبّب في تسرُّبات جديدة. تفترض «المهنة» والفهم، الذي تجعله ممكناً علاقةٌ خاصةٌ بالعالم، فهماً للعالم كما هو (ص22). هذا يُفسّر لماذا معنى العبارة «سوفيا» (sophia) توسَّعت بسرعة فيما وراء المجال الحِرفي بالمعنى الدقيق للكلمة. بالنسبة إلى أرسطو، ليست اليّد مجرَّد أداة؛ إنها تمتلك «ذكاءً» خاصّاً (مهارة الجرَّاح، إحساس الموسيقار، لمس الدلّاك الطبي)[1]. على أثر هذا التوسيع التدريجي للمعنى، تنتهي «سوفيا» بأن تدلّ على «فهم الإمكانات الأساسية للدّازاين في رُمَّته، كُلية الأشياء التي تتجلّى للبشر» (ص22). أتاح هذا الأمر تشبيه «الفلسفة» بـ«الثقافة العامة» (paideia koinonia)، التي لا ينبغي فهمها بالمعنى الراهن للكلمة[2]. نجد عند شيشرون صدى لهذا المعنى الواسع: «الفلسفة» هي (omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio)، والتي ترجمها هايدغر بالعبارات الآتية: «نُسمّي فلسفة كلّ معرفة بالأشياء في جوهرها الحقيقي، ومعرفة تعرف ذاتها في هذا الجوهر بالذات» (ص22).

هذا التوسيع في المفهوم، الذي يتيح إدراج الموسيقا والشعر ومجموع العلوم، ليس لا نهائياً كما قد يُفهم من ذلك. بتوسُّعها، تكتشف المعرفة

---

(1) «تُنجز» اليد البشرية التعريف الأرسطي للنّفس بوصفها قُدرةً على أن تكون كلّ شيء (anima est quodammodo omnia).

(2) يشير غرايش إلى أن الكلمة «بَايْدِيا» (Paideia) كانت تدلّ على التربية بوجه خاص، الطريقة التي يُنمّي بها الإنسان ملكاته وقُدراته من الطفولة إلى الرشد العقلي. كانت تدلّ على نوع من الحكمة العملية والثقافة العامة في حُسن الكتابة والحساب والتأمّل وممارسة الرياضة في الجمباز، والمثاقفة بالسيوف والرماح، للتدرُّب من أجل المعارك،... إلخ. ليس غريباً أن يُخصّص فرنر ياغر للمفهوم عملاً في ثلاثة أجزاء: (بَايْدِيَا: تكوين الإنسان اليوناني). (المترجم).

Werner Jaeger, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen [1933-1947], Walter de Gruyter; trad. fr. Paideia. La formation de l'homme grec, Paris, Gallimard, 1964.

الفلسفية حدود الفهم. يمكن للمعرفة أن تفقد الصلة بالواقع، ومنه ضرورة الجهد الثَّابت الذي يعيدنا إلى الأشياء ذاتها. هذه الألفة أو القرابة ليست بدهيّة؛ ينبغي ثقفها بنضالٍ عنيف. هذا هو المعنى الأصلي لكلمة «الحب» (philia) المفترض في الوحدة الدلالية لكلمة «فيلوسوفوس» (philosophos)، التي نجد أوّل إشارة إليها عند هيرقليطس في (الشذرة رقم 35): «نعم، ينبغي على الناس الشغوفين بالحكمة أن يكونوا حُكَّاماً على الجماهير الكثيرة»[1]. يرفض مارسيل كونش الترجمة المألوفة: «ينبغي على المتدرّبين على الحكمة أن يعرفوا أشياء كثيرة» (س. رامنو C. Ramnoux). حسب نظره، هيرقليطس هو أول مفكّر يعي مخاطر المعرفة المتشعّبة (polymathie): «لا تجد معرفة الشيء الجوهري شرطها في معرفة أشياء متعددة غير الأساسية»[2]. ممّا يجعل الفلاسفة حُكَّاماً على الأشياء المتعددة: «من الضروري، ومن الواجب، ومن الأفضل أيضاً، أن يكون أصدقاء الحكمة، والمقرَّبون منها، الذين يتمتَّعون فيها، بالقياس وبالمعيار، الحكماء والمقدّرين للعدد الغفير [من البشر]، بوضعه في منزلته اللائقة به، بينما هذا العدد الغفير لا يحقّ له الحكم على الفلاسفة [...] حقُّ الفيلسوف مؤكَّد هنا، شيئاً ينتمي إلى طبيعته، وحتى اسمه يجرُّنا لاكتشاف ذلك: إنه الصَّديق والشَّغوف والقريب من الحكمة (sophiè) معياراً وقياساً»[3].

إلى غاية القرن الخامس بعد الميلاد، كانت «التقديمات» للفلسفة تدور حول ستة تعاريف مختلفة[4]: يُحدّدها التعريفان الأوّلان بالإحالة إلى حقل

(1) Héraclite, Fragments, trad. Marcel Conche, Paris, PUF, 1986, p. 99.

(2) Ibid., p. 99.

(3) Ibid., p. 101.

(4) الفكرة نفسها استعادها حرفياً أوجين فينك في (الأسئلة الأساسية في الفلسفة القديمة):
Eugen Fink, Grundfragen der antiken Philosophie, Würznurg, Könighausen-Neumann, 1985, pp. 30-35.

بحوثها: 1. «معرفة الكائن بما هو كائن»؛ 2. «معرفة الأشياء الإلهية والإنسانية». يُحدّد لها التعريفان الآتيان الغاية: 3. «الاهتمام بالموت» (meletè thanatou)؛ 4. «التشبُّه بالإله على حسب استطاعة الإنسان»؛ أي ابتغاءُ نمطٍ إلهي في الوجود. يُبرز التعريف الخامس تفوُّق الفلسفة بالمقارنة مع الأشكال الأخرى من المعرفة: 5. إنها «فن الفنون» (technè technôn) و«معرفة المعارف». يستعين التعريف السادس الأكثر كلاسيكية بالاشتقاق: 6. الفلسفة هي «محبّة أو صداقة الحكمة» بالمعنى المطروح سابقاً.

محبّة الأشياء المعبَّر عنها في الرغبة «الفلسفية» بفهمها «بعُمق» ليست أمراً بدهيّاً. السفسطة هي الظلّ المحتوم الذي يُصاحب عمل الفهم الفلسفي؛ يُصرّح هايدغر «حيث توجد فلسفة، توجد سفسطة، ليس فقط في زمن أفلاطون، لكن اليوم أيضاً، ومن أي وقت مضى» (ص24). لماذا كل فيلسوف هو سُفسطائي محتمل؟ لماذا يقول أفلاطون إن الفيلسوف والسفسطائي يشبهان الكلب والذئب[1]؟ لأن «الفلسفة في جوهرها، حسب هايدغر، عبارة عن إمكان بشري؛ أي منتهية!». يستخلص هايدغر من تعريف السفسطائي فكرة التناهي (finitude)، وليس فكرة الخطأ أو الخدعة. الكائن المتناهي فحسب يمكنه أن يُخطئ. «بين الكلب والذئب» يظهر الفيلسوف والسفسطائي وكأنهما شخصاً واحداً: «ليست الفلسفة منتهية بالنسبة للعقل الذي لا يصل إلى نهاية. لا يوجد التناهي في نهاية الفلسفة؛ معناه أن على التناهي في جوهره أن ينخرط في مفهوم الفلسفة» (ص24). لا يكفي استحضار الطابع المجزَّأ والناقص لكل معرفة بشرية، كما يفعل، مثلاً، القديس بولس، في الفصل الثالث عشر من رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس (Corinthiens, 1 Co, 13, 9-12)، للوصول إلى مفهوم إيجابي للتناهي.

---

(1) Platon, Sophiste 231a.

يفتتح درس ماربورغ المخصّص لمحاورة «السفسطائي» لأفلاطون (Ga 19) على مواجهة طويلة بين السفسطائي والفيلسوف، اللذين يرتبطان بأسلوبين مختلفين في الوجود.

يُنهي هايدغر تأمُّلاته حول المعنى الأصلي لكلمة «فلسفة» بملاحظة أخيرة: على الخلاف من العلوم الأخرى، لا تحتمل الكلمة «فلسفة» على أيّة لاحقة «لوجيا-» (suffixe -logie) (مثلما هو الحال مع «ثيو-لوجيا» (علم اللاهوت)، «سيكو-لوجيا» (علم النفس)، «بيو-لوجيا» (علم الحياة)، «أنثربو-لوجيا» (علم الإنسان)... إلخ). لماذا إذاً؟ لأن «الحكمة» (sophia) ليست موضوعاً (objet). ليست الفلسفة معرفة الحكمة، وليست خطاباً حول الحكمة. فهي لا تدلّ على مجال أو حقل خاص في البحث، بل تدلّ على طريقة أساسية في السلوك، وفي التوصُّل بالأشياء. ومنه ضرورة الانطلاق من المعنى الخبري، وليس من المعنى الاسمي للكلمة[1]! إذا كان هايدغر يرفض مطابقة الفلسفة (الخاصة بفهم الكينونة) بالعلم الذي يأخذ على عاتقه إيجابية الكائنات (العلم غير الوضعي أو الإيجابي ليس علماً جديراً بهذا الاسم)، فهذا لا يعني أن الفلسفة تتنكّر للعلم؛ لأن «التفلسف تعالياً هو أكثر علمية من أيّ علمٍ يمكنه أن يكون كذلك» (ص219). الفلسفة هي الضمانة الحقيقية لعلمية العلم. المقابل هو أن التَّفلسف، كما كان يعرّف أفلاطون ذلك[2]، عبارة عن مشروع صعب للغاية، وأكثر خطراً من العلم.

ب) ما يمكن أن ندعوه «الملاحة الثانية» لهايدغر، يخصّ العلاقة بين العلم ورؤية العالم، التي هي «ظاهرة أكثر اتّساعاً، ومتعدّدة الأشكال، وأكثر كونية من العلم، ولهذا بالضبط هي ظاهرة ذات حدود متقلّبة» (ص230). الكلمة الألمانية (Weltanschauung) لا تدلّ «لا على التأمُّل المجرَّد للأشياء، ولا على جُملة المعارف الخاصة بهذه الأشياء» (ص233). سواء أكانت شعورية، أم لاشعورية، يتعلّق الأمر بقوة فاعلة ومُحرّكة، التي تؤثّر في الدَّازاين كلّه. تتضاعف «رؤية العالم» (Weltanschauung) بـ«رؤية الحياة»

---

(1) (Voir Ga 61, pp. 49-56) حيث المفهوم الوجودي «للتفلسف» معروض بوضوح.

(2) اعتماداً على هذا التأكيد، يتذرَّع هايدغر بهذه المراجع:

Phèdre 247b; Phédon 79 d 81a ; Platon, Lettre VIII 341c

(Lebensanschauung). المشكل الفلسفي هو معرفة أين يكمن سلوك (Haltung) الدَّازاين الذي يؤسّس لرؤيةٍ في العالم. يعتمد جواب هايدغر على درس في أنثروبولوجيا كانط، يُحدَّد فيه «إنسان العالم» على أنه شخص «يُشارك في اللعبة الكبرى للحياة»[1]. يجلب كانط الانتباه نحو الاختلاف بين العبارتين الآتيتين: «معرفة العالم» (Welt kennen) و«استعمال العالم» (Welthaben). لا تقوم الأولى «سوى بفهم اللعبة من وراء المشهد، فيما الثانية هي اشتراك طبيعي مع هذه اللعبة».

تعدُّ جُملة هايدغر الصورة الكانطية حول «اللعبة الكبرى للحياة» تؤدي دوراً مركزياً في تحديد مفهوم «رؤية العالم»، ومن ثمّ تصوُّره حول العلاقة والاختلاف بين الفلسفة ورؤية العالم: «"العالم": إنه عنوان الدَّازاين الإنساني بالنظر إلى ما يحدث فيه. لعبة كينونة-أحدهما-مع-الآخر للبشر في علاقتهم بالكائن. "العالم": عنوان يدلّ على الإنسان، ليس بوصفه عضواً من الكون، شيئاً في الطبيعة، بل في علاقاته الوجودية والتاريخية» (ص300). مثلما على الفلسفة أن تتخلّى عن إغراءات تشكيل «رؤية علمية للعالم»، لها «علاقة خاصّة تماماً»[2] بالرؤية في العالم (ص355). «رؤية العالم» المنظور إليها من بُعد كائني تُؤكّد غياب السَّنَد الذي يُميّز الكينونة-في-العالم للدَّازاين. السؤال الحاسم هو سؤال السلوكيات الممكنة التي يتبنَّاها الدازاين تُجاه هذا «الغياب في السَّنَد»، الذي يُعبّر عن وضعيتنا الميتافيزيقية الأساسية. حسب هايدغر، ثمّة احتمالان أساسيان فقط، اللذان يتميَّزان عن بعضهما بعضاً، وإن كانا غير منفصلين: من جهة، الرؤية الأسطورية للعالم، التي تُعوّض هذا «الغياب في السَّند» باللجوء إلى «القوَّة الفائقة للكائن» التي تُوفّر لنا الأمن الذي نفتقده؛ ومن جهة أخرى، رؤية العالم بوصفها «هيئة» (Haltung) تواجه هذه القوَّة الفائقة بالصمود أمامها.

---

(1) «Mitspieler im großen Spiel des Lebens».

(2) «ureigenes Verhältnis».

فلأن «رؤية العالم هي شيء أصلي، والأمر ليس كذلك مع العلم» (ص378)، لا يمكن لسؤال العلاقة بين الفلسفة ورؤية العالم أن ينسخ سؤال العلاقة بين الفلسفة والعلم؛ لأن الفلسفة هي تعالٍ بارز، لها علاقة أساسية برؤية العالم تحت الشكلين المُشار إليهما من قبل (ص379). الفلسفة، كما يفهمها هايدغر، ليست علماً، ولا إنتاجاً لرؤية في العالم، ولا نداءً أخلاقياً. يكمن جوهرها في كونها «رؤية في العالم بوصفها هيئة» (ص380). السؤال الحاسم هو معرفة أيّ نوعٍ من «الهيئة» يتيح للفلسفة تحقيق دورها الأنطولوجي (381): «بأي معنى تشتمل رؤية العالم كهيئة، ولوحدها فقط، على الإمكانية الحُرَّة في تهيئة بارزة لسؤال الكينونة؛ بمعنى إمكانية التَّفلسف الظاهر؟». ليست الفلسفة سوى استعمال للمواجهة مع الكائن؛ الوعي الحادّ بالغرائبية[1] الحتمية لكينونتنا-في-العالم[2]. دور الفلسفة أن توقظ لعبة التَّعالي في مداها الواسع؛ لذلك عليها أن تمتنع عن مدِّ النَّصائح والتَّعليمات والتَّوجيهات المطبَّقة مباشرة في الفعل، بأن تكون في خدمة الحُريَّة الأساسية للدازاين؛ حيث اسمه الحقيقي هو «التَّعالي». بهذا المعنى الذي تتَّخذه الفلسفة، وهو «حَدَث التَّعالي»، فإنها ليست تعبيراً رفيعاً عن الحُريَّة، بل هي في خدمة تحرير الدازاين: «الأمر المحرَّر هو حريته، ولا توجد الحرية سوى في التحرُّر» (ص401).

3- بعض «الدعوات المعاصرة إلى الفلسفة»:

ساعدنا هيغل وفايل وهايدغر في فهم: بأي معنى التقديم للفلسفة هو في ذاته فعل ومشكل فلسفي. لا يصبح هذا المشكل جادّاً سوى عندما نفهم من كلمة «تقديم» شيئاً آخر غير «ما أعرفه؟» الفلسفي. ليس لأن هذا النوع من الكتب التعليمية، والسلسلة[3] التي تُبرزها، تافهة؛ بل على العكس. يشهد

---

(1) Unheimlichkeit, étrangèreté.

(2) Heidegger, Sein und Zeit, § 40, pp. 188-191.

(3) يقصد غرايش سلسلة «ما أعرفه؟» أو «ماذا أعرف؟» (Que sais-je ?) الصادرة عن =

الكتاب، الذي حصل على رواج كبير، وهو **(عالم صوفي)**[1]، على الحاجة التي يستشعر بها الجمهور القارئ إلى التقديم للفلسفة؛ لكن الهدف الأول (والصعوبة) هي التدرُّب على الفلسفة عملياً[2]، كما كان يقول مفكّرو العصر الوسيط. تكتفي معظم الكتب التقديمية للفلسفة بالتحليق فوق تاريخ الفلسفة، من البداية إلى العصر الحاضر. ثمَّ نوع من القراءة الاستهلاكية[3] في الفلسفة تقطع الطريق أمام التفكير بالمعنى الدَّقيق للكلمة. وإن كان من الصعب الاستغناء عن هذه اللمحات التاريخية، فهي، في نهاية المطاف، مقاربة مُخيِّبة؛ لأنها تعالج الأفكار بوصفها آراءً أكثر منها أفعالاً حيَّة للفكر. لإنهاء هذه التأمُّلات حول مشكلات التقديم للفلسفة، أستحضر باختصار بعض «التقديمات المعاصرة للفلسفة»، قمتُ باختيارها تبعاً لألفة شخصية، ولأن كل كاتب من الكُتَّاب المذكورين له «خاطرة» تساعدنا على تعميق مفهوم التجربة الفلسفية ذاتها.

3-1- كتب **فلهلم فايشيدل** كتاباً صغيراً جذّاباً تحت عنوان **(سُلَّم الخدمات الفلسفي)**[4]. إنها محاولة في تقديم الوجود الفلسفي عبر «روح

= المطبوعات الجامعية الفرنسية (Presses universitaires de France) بباريس، وهي سلسلة موسوعية وطويلة، اشتملت على المئات من الكتب التعليمية الصغيرة حول كل الميادين المعرفية والعلمية. (المترجم).

(1) «عالم صوفي» (Le monde de Sophie) هو رواية فلسفية أصدرها الكاتب النرويجي جوستاين غاردر (Jostein Gaarder) سنة 1991م وتُرجمت إلى أكثر من خمسين لغة، يحكي فيها قصة فتاة اسمها صوفي تبحث عن أجوبة لأسئلتها الملحَّة. إنها رحلة خيالية في تاريخ الفلسفة عرض فيها الكاتب أهم المحطات الفلسفية في شكل مذاهب وشخصيات ومفاهيم وتصوُّرات نافذة. (المترجم).
Jostein Gaarder, Le Monde de Sophie, Paris, Seuil, 1995.

(2) In actu exercito.

(3) Reader's Digest.

(4) Wilhelm Weischedel, Die philosophische Hintertreppe, München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1966.

السُّلَّم»، في شكل رواق صاعد يشتمل على أربع وثلاثين صورة من كبار الفلاسفة عبر حياتهم البيوغرافية، وأفكارهم الفلسفية الأساسية، وبعض النوادر. تُساعدنا نادرة مختارة جيّداً على إخراج طريقة في العيش من وراء منظومة الأفكار. كان التراث التصنيفي للآراء، ولاسيّما مع ديوجين اللائرسي، يرى أن ثلاث نوادر تكفي لتمييز شخصية فلسفية، لكن ينبغي أيضاً تبيان حدود هذا الإجراء؛ قد تكون النَّوادر مُسَلية بقدر ما تكون مُضَلِّلة؛ بمعنى أنها تمنعنا من مواجهة المشكلات الحقيقية.

3-2- تحت عنوان (**الطريق إلى الفلسفة**)[1]، قام **جيورج ميش** بنشر «أبجدية في الفلسفة» يُقدّم فيها بعض المفاهيم المحورية للفكر الميتافيزيقي. تميَّز محاولته بسمتين رئيستين: وصف الطريقة التي نجح بها المفكّرون في التغلّب على النزوع الطبيعي بإجراءٍ هو التَّحويل الفلسفي، الذي سيكون موضوع فصلنا القادم. ثانياً، يستكشف ميش الطرق الموصلة إلى الفلسفة التي سلكتها تقاليد أخرى غير الفكر الغربي. قام بتطوير تفكيرٍ مقارن بين مختلف التعابير الممكنة للدَّهشة التي تُميّز بداية الفلسفة، والتي تتركَّز في «أقوال الأصل» الميتافيزيقية، مثل: براهما (Brahma)، تاو (Tao)، لوغوس (Logos)[2].

3-3- في ثلاثيته الضخمة (**الفلسفة**)، التي ظهرت في بداية الثلاثينيات من القرن الماضي، قام **كارل ياسبرز**، وهو الممثل الشهير لفلسفة الوجود، بتحديد ثلاث وظائف أساسية للفلسفة: التوجُّه في العالم، تفسير الوجود، الكشف عن ألغاز التَّعالي. عشرون سنة بعدها، استعاد الأفكار نفسها، ليجعل منها الخيط الهادي لمجموعة من المحاضرات الإذاعية نُشرت تحت عنوان (**مقدمة في الفلسفة**)[3]. مثله مثل هايدغر، يُسلّم ياسبرز بأن «كل إنسان

(1) Georg Misch, Der Weg in die Philosophie, Berlin, Teubner Verlag, 1926.

(2) Ibid., pp. 185-390.

(3) Karl Jaspers, Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge, Zürich, 1950, trad. fr. par Jeanne Hirsch, Introduction à la philosophie, Paris, coll. «10/18».

فيلسوف»؛ لأن «الفلسفة تعالج المطلق الذي يتحيَّن في الحياة الواقعية»[1]. لهذا الغرض بالذات، «التجربة الشخصية وحدها هي التي تتيح إدراك ما يمكن إيجاده من الفلسفة في العالم»[2]. لا شيء يمنعنا من أن نجدها على أفواه الأطفال أو المرضى النفسانيين. إذا كانت الفلسفة ليست محطَّ إجماعٍ، على الخلاف من العلم؛ لأن الأمر يتعلَّق فيها «بكُلية الكينونة التي تهمُّ الإنسان في ذاته» وبحقيقة «تمسُّ الإنسان في العُمق حيثما وُجدت، مثل أيَّة معرفةٍ علمية»[3]. يتجلَّى هذا بوضوح عندما نكون في مواجهة ما يُسميه ياسبرز «الوضعيات المحدودة» للموت والقدر والفشل والذنب والغرابة المقلقة في العالم.

في «كيارسكورو»[4] المنيع لوجودنا-في-العالم، نحن في مواجهة ما سمَّاه ياسبرز «الحاوي أو المحيط»[5]، الذي لا نبلغه سوى في الكتابة الملغزة التي «لا تهُمُّنا سوى عندما نُدرك الواقع عبر الرمز»، وهو أمر لا يحصل سوى «بواقعنا الوجودي»، وليس «عبر الإدراك الذي يعدُّ كل هذا لا معنى له»[6]. إن الاستقلالية التي يطمح إليها الفيلسوف ليست بدهيّة على الإطلاق. «التَّفلسف، يقول ياسبرز، هو التدرُّب على هذه الاستقلالية، وليس حيازتها»[7]. يقتضي تمرُّناً؛ أي رياضات متكرّرة. يوصي ياسبرز برياضتين متكاملتين: التَّأمُّل والتَّواصُل. «بحكم أننا، نحن البشر، بحاجة ضرورية إلى لحظات في التأمُّل العميق كل يوم»، فإننا بحاجة إلى هذه الرياضة لنُركّز على ذواتنا، «كي لا

(1) Jaspers, Introduction à la philosophie, p. 159.

(2) Ibid., p. 11.

(3) Ibid., p. 16.

(4) «كيارسكور» (chiaroscuro) أو الجلاء-العتمة (clair-obscur) نوع من الرسم التشكيلي الذي يُبرز ملامح من اللوحة الزيتية ويجعل الخلفية مظلمة. (المترجم).

(5) L'englobant, das Umgreifende.

(6) Jaspers, Introduction à la philosophie, p. 55.

(7) Ibid., p. 127.

يخمد الهمس الأصلي في الشتات المحتوم للحياة اليومية»[1]. بدلاً من أن نتقطع عن الآخرين، فإن هذه الرياضة تُصاحب التواصل: «تقتضي الفلسفة البحث المستمر عن التواصل، والمخاطرة فيه بلا تحفُّظ، والتخلّي عن التوكيد على الذات الثرثارة، التي تفرض نفسها تحت أقنعة متنوّعة»[2].

3-4- تحت عنوان (**الدَّهشة الفلسفية**)[3]، **قدَّمت جان هيرش** تاريخاً عاماً حول الفلسفة. كان مفهوم الدَّهشة هو الخيط الذي اهتدت به، تلك الدَّهشة التي عدّها أفلاطون وأرسطو شعوراً أساسياً في الفلسفة. قامت في ضوء ذلك بقراءة كبار المؤلفين في التراث الفلسفي، من طاليس وحتى ياسبرز. يمكن أن نتساءل إذا كانت قد نجحت في رهانها؛ أي كتابة تاريخ كامل حول الدهشة الفلسفية، لكن هذا الكتاب المكتوب ببراعة يثير انتباهنا إلى الدَّور الذي يؤديه الشعور أو الإحساس في تجربة العديد من الفلاسفة.

3-5- كتاب (**ما هي الفلسفة؟**) **لجيل دولوز وفليكس غاتاري** هو دفاع شغوف -يُضاف إليه ثناء رائع على الصداقة- عن الفكرة القائلة إن كل فيلسوف يُسطّر «جدوله في المحايثة»، الذي يُعمّره بمفاهيم مطابقة للمشكلات المراد معالجتها. هذا الدفاع عن «فن تشكيل وإبداع وفبركة المفاهيم»[4] يستحق وقفة خاصة، ليس فحسب بالمقارنة مع نوعية الطَّرح وصرامته، بل أيضاً لأن «البنائية»[5] (constructivisme) الفلسفية، التي يُعلن عنها المؤلّفان، تجعلهما «يدافعان عمّا هو غير قابلٍ للدفاع»[6]، أو «دُهاة» الفكرة

---

(1) Ibid., p. 131.

(2) Ibid., pp. 133-134.

(3) Jeanne Hersch, L'étonnement philosophique. De l'école de Milet à Karl Jaspers, Paris, Gallimard, coll. «Poche», 1981.

(4) Gilles Deleuze, Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?, Paris, Minuit, 1991, p. 8.

(5) Ibid., p. 38.

(6) الترجمة الحرفية بالفرنسية: «محامي الشيطان» (avocat du diable) وتُقال لقضية خاسرة، أو غير قابلة للدفاع (المترجم).

التي مفادها أن الفلسفة هي أسلوب في الحياة. بالنسبة إليهما، الفلسفة هي «المنظومة المعرفية التي تبتكر المفاهيم»، والفيلسوف هو «صديق المفهوم، وهو مفهوم بالقوة»[1]. تكمن وظيفته النقدية في التحرّي في شرعية المفاهيم. السؤال البلاغي «ما قيمة فيلسوف يُقال عنه إنه لم يخترع مفهوماً، ولم يبتكر مفاهيمه الخاصة؟» يستبعد كل تصوُّر حول الفلسفة يجعل منها فعلاً في المشاهدة التأمُّلية، في التفكير أو في التواصل: «الفلسفة لا تتأمَّل، ولا تُفكّر، ولا تتواصل، وإن كانت تبتكر المفاهيم من أجل هذه الأفعال والانفعالات»[2]. ما دام الفلاسفة يثبتون قُدرتهم على الإبداع المفهومي، تبقى الفلسفة «منظومة خلَّاقة»[3].

إنشاء «جدول في المحايثة» عبارة عن تمرين خطير؛ لأن «جدول المحايثة سابق على الفلسفة، وإن كانت هذه الأخيرة تبدأ بخلق المفاهيم»[4]. يضيف: «[...] يستلزم نوعاً من التجريب المتحسّس، ويلجأ مساره إلى وسائل خفيّة أقلّ عقلانية ومعقولية؛ فهي وسائل من قبيل الحلم، والسيرورة المَرَضية، والتجارب الباطنية والسكر أو الإسراف، تذهب إلى الأفق، على جدول المحايثة، وتعود العيون حمراء وإن كانت عيون الروح. حتى ديكارت له حُلمه. التفكير هو دائماً السَّير على خط السَّاحرة»[5]. إذا كانت الفلسفة مفهومية التركيبة، فهي أيضاً متجذّرة في التجربة. هذا يُفسّر العلاقة الخاصة والمعقَّدة التي تربط الفلسفي بغير-الفلسفي: «غير-الفلسفي هو في صُلب الفلسفة أكثر من الفلسفي ذاته، ويدلّ على أن الفلسفة لا تكتفي بأن تُفهَم بطريقة فلسفية أو مفهومية فحسب، بل تتوجَّه في جوهرها بالذات إلى غير

---

(1) Deleuze & Guattari, Qu'est-ce que la philosophie? p. 10.

(2) Ibid., p. 11.

(3) Ibid., p. 37.

(4) Ibid., p. 43.

(5) Ibid., p. 44.

الفلاسفة أيضاً»[1]. ما هو المشكل الأساس الذي يطرحه إنشاء جدول المحايثة؟ «التمتين دون فقدان اللانهائي»[2]، يقول دولوز في عبارة بارزة. الكلمة «متانة» يمكنها أن تُعوّض الكلمة الهيغلية للتّناسق.

في ما يتعلّق بمفهوم **اللانهائي**، يمنعنا دولوز من مقارنته بمفهوم **التّعالي!** نستشرف هنا الجانب الجدالي من التصوُّر الدولوزي للفلسفة. يرتكز برهانه كله على حماية مفهوم «جدول المحايثة» ضد لوثة فكرة التّعالي. أدّى به هذا الأمر إلى رفض راديكالي لفكرة فلسفة مسيحية، التي تقبل بالطبع رسم جدول في المحايثة، الذي من دونه لا يوجد فهم فلسفي بالمعنى الدقيق للكلمة، لكنها تختال على «جانب المحايثة أو جانب النار»[3]، الذي بموجبه يُعرف الفيلسوف الحقيقي. يضع دولوز تصوُّره للفلسفة تحت رعاية سبينوزا، «أمير الفلاسفة»، «الوحيد ربّما الذي لم يعقد أيَّ تسوية مع التعالي، وطرده من كل الجهات»[4]. من المفروض أن يكون سبينوزا، «الصيرورة-الفلسفية اللانهائية» أو «يسوع الفلاسفة» الذي يجب على كل فيلسوف أن يكون مريداً لديه، قد اختطّ أفضل الجداول الممكنة في المحايثة. إذا كان واحداً مثلي لا يفتخر بكونه مريداً عند «أمير الفلاسفة» هذا، «الوحيد الذي لم يعقد أيَّ تسوية مع التعالي، وطرده من كل الجهات»، فهو ملتزم بطرح عدة أسئلة مرتبطة بهذه الإدانة العنيدة لكل أشكال التعالي.

أتفق مع دولوز حول التخلُّص من فكرة كون المحايثة عبارة عن سجن يُساعدنا التعالي على الفرار منه. بهذا الخصوص، كل الفلاسفة في الهوا سوا[5]؛ كلّهم يقومون بإجراء «اختلاس واسع للحكمة» بجعلها في خدمة

---

(1) Ibid., p. 43.

(2) Ibid., p. 45.

(3) Ibid., p. 47.

(4) Ibid., p. 49.

(5) العبارة الحرفية بالفرنسية: «كل الفلاسفة يقيمون في الشعار نفسه» (tous les =

المحايثة الخالصة. هل يعني ذلك أن التَّعالي خطرٌ قاتل للفلسفة؟ جواب دولوز هو من الوضوح ما يُشبه صفاء عدسات سبينوزا. وكأن الصراع مع الدين، في نظره، كان متطبّعاً مع الفلسفة: ينبغي الاختيار بين التَّعالي الديني والمحايثة الفلسفية! «ثمَّة دين في كل مرّة يوجد فيها تعالٍ، كائن عمودي، دولة إمبريالية في السماء وفي الأرض، وثمَّة فلسفة في كل مرة يوجد فيها محايثة»[1]. يطرح هذا التنافس [بين التَّعالي والمحايثة] عدة أسئلة:

أ- أليس تشبيه التَّعالي بالتَّراتُب العمودي للدولة الإمبريالية وللدين الثيوقراطي عبارة عن اختزال؟ ألا نسقط مرّة أخرى في الفكرة المبتذلة القديمة للخطي (المحايثة المخصَّصة للفلسفة Philosophie بالحرف الكبير P) وللعمودي (التعالي المقصور حصرياً على الدين religion بالحرف الصغير r)؟

ب- يبدو أن دولوز يُشبّه التَّعالي الديني بشكلٍ من الوثنية، التي على عاتق المجتمع الفلسفي (مجرَّد «مجتمع من الأصدقاء»، لا يحتمل أي سُلطة تراتبية) تعريتها: «فقط الأصدقاء يمكنهم عرض جدول في المحايثة بوصفه أرضية تتوارى عن نظر الأوثان»[2]. لكن هل تستطيع الصداقة، مهما كانت قوية، أن تتخلَّص من أشكال الوثنية كلّها؟

ج- إذا كان الافتتاح الفلسفي[3] يكمن في إرساء جدول في المحايثة، كيف نفسّر أن منذ البداية كان الفلاسفة الأوائل يشعرون بالحاجة إلى إنتاج «لاهوتٍ فلسفي»، ولم يتوقَّفوا عن فعله (بما في ذلك سبينوزا نفسه!) على مدى تاريخ الفلسفة؟

= philosophes sont logés à la même enseigne) وتعني أنهم كلهم في ارتباك أو في وضعية مزعجة. (المترجم).

(1) Deleuze & Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?, p. 46.

(2) Ibid., p. 46.

(3) أحبذ ترجمة العبارة: «الحركة الفلسفية الافتتاحية» (le geste philosophique inaugural) بـ«الافتتاح الفلسفي» للتخفيف والاقتصاد، ولأميّزه عن «الفتح» الذي سأخصّصه لكلمة (percée). (المترجم).

يتساءل دولوز نفسه إذا كان بالإمكان عرض تاريخ الفلسفة كله من وجهة نظر إنشاء جدول في المحايثة. لم يمنعه هذا الأمر من أن يكرّر انحيازه لصالح محايثة راديكالية عبَّر عنها بلغة «لامعة» حسب المنى: «يمكن اعتبار المحايثة المحكّ الشائك لكلّ فلسفة؛ لأنها تتعرَّض لكل المخاطر التي تواجهها هذه الأخيرة: كل الإدانات، وكل الاضطهادات وكل التعديلات التي تقاسيها. يُقنع هذا الأمر في أن مشكل المحايثة ليس مجرَّداً أو نظرياً فحسب. لا نرى لماذا تبدو المحايثة للوهلة الأولى خطيرة، لكن هكذا هو الأمر؛ فهي تبتلع الحكماء والآلهة. جانب المحايثة أو جانب النار، هكذا يُعرف الفيلسوف»[1]. لا جدال في أن استحضار مصير سقراط وجيوردانو برونو وفيشته يكشف عن الحقيقة التاريخية التي ألمحت إليها السطور السابقة. في الأحوال كلّها، هل يعني ذلك أن التَّعالي هو الماء الذي يُطفئ النار الموقودة بالمحايثة؟ ألا يُصادف المفكّر الذي يتعرَّض بعقله للتَّعالي إلى «جانب النار»؟ ألم يكن يعرف ذلك كلٌّ من أفلاطون وأفلوطين والمايستر إكهرت والقريب منا فرانتس روزنتسفايغ وإيمانويل ليفيناس[2]؟

3-6- في كتابه في صيغة وصية (**منافذ الكهف**)[3]، يُطبّق **هانس** بلومنبرغ المنهج القاضي بالانتقال من استعارة رئيسة، أو من مشهد أساس من الفلسفة الغربية، بتحليل مختلف القراءات عبر التاريخ لأمثولة الكهف الأفلاطونية، التي تؤدي، في نظره، دوراً لا غنى عنه في الفهم الذاتي للفلسفة. لا يكتفي بلومنبرغ بعرض ما اصطلح عليه غادامر باسم «العمل الفعلي للتاريخ» (Wirkungsgeschichte) لأمثولة الكهف عند أفلاطون. لم

---

(1) Deleuze & Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?, p. 47.

(2) من أجل مناقشة معمّقة طالع:

Jean Greisch, «La Raison au pluriel», in Communio XVII, 2-3 (mars-juin 1992), pp. 99-123.

(3) Hans Blumenberg, Höhlenausgänge, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1989.

يتوقف عن «الاشتغال» عليه وتشغيله إلى درجة جعله تقديماً نموذجياً للفلسفة. فهو يقرأ الأسطورة بوصفها «أسطورة الأسطورة»؛ أي بوصفها تفسيراً أسطورياً للوظيفة العامة للأسطورة التي حوَّلها أفلاطون إلى أسطورة تأسيسية للفلسفة، وغير قابلة للمجاوزة. كلّنا سجناء ومكبَّلون في كهفٍ مظلم. التقديم للفلسفة هو تعلُّم الخروج إلى إشراقة الكينونة، والتعوُّد تدريجياً على تأمُّل شمس الخير. يحثّنا «منطق» الأمثولة الأفلاطونية أيضاً على المغامرة الخطيرة العكسية: العودة إلى الكهف من أجل تحرير (أو مداواة) الأسرى المحتجزين[1].

3-7- أنهي هذه اللوحة العامّة، التي كان هدفها التَّحسيس بشأن تنوُّع الأساليب في التدرُّب على الفلسفة (كل أسلوب يرتبط بفكرة دقيقة حول الفلسفة)، بالتذكير بالدَّرس الافتتاحي الذي ألقاه **موريس ميرلوبونتي** في (15) كانون الثاني/يناير (1953م) في الكوليج دو فرانس تحت عنوان «في امتداح الفلسفة». تُوفّق فكرة الفلسفة، التي يدافع عنها ميرلوبونتي، بين مذاق البداهة ومعنى اللُّغز. عندما يكون التوتُّر بين هذين الطموحين غير معيش كانشقاق أو نزاع، بل كتصالُح، فهو يتعلَّق بأسلوب في الحياة مُركَّب من «نعومة متمرّدة» و«انتساب حالم» و«حضور لطيف»[2]. لم يتمّ اختيار هذه التعابير الثلاثة عبثاً؛ فهي تتجسَّد في صورة سقراط، برفضه سجن الفلسفة في كُتبٍ، أو في «عالم أكاديمي تُكبَح فيه خيارات الحياة، وتُحجَب فُرص التفكير». لا يمتدح ميرلوبونتي همجية ترى أن قراءة الكتب تتناسب عكسياً مع الاطمئنان[3]. يريد

(1) من أجل تحليل مفصَّل لكتاب بلومنبرغ، راجع:
Jean Greisch, Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme, Louvain, Peeters, 2009, pp. 383-400.

(2) Merleau-Ponty, Éloge de la philosophie, p. 41.

(3) العبارة الحرفية بالفرنسية: «همجية تعتبر أنه كلّما قرأنا قليلاً من الكتب، كنّا في صحة جيدة» أو «قراءة قليلة في الكتب معناها صحة جيدة» (une barbarie estimant que moins on lit de livres, mieux on se porte). (المترجم).

فحسب التنبيه على خطر «فلسفة معلَّبة في كُتُب» يمكنها أن «تتوقَّف عن إثارة البشر»[1].



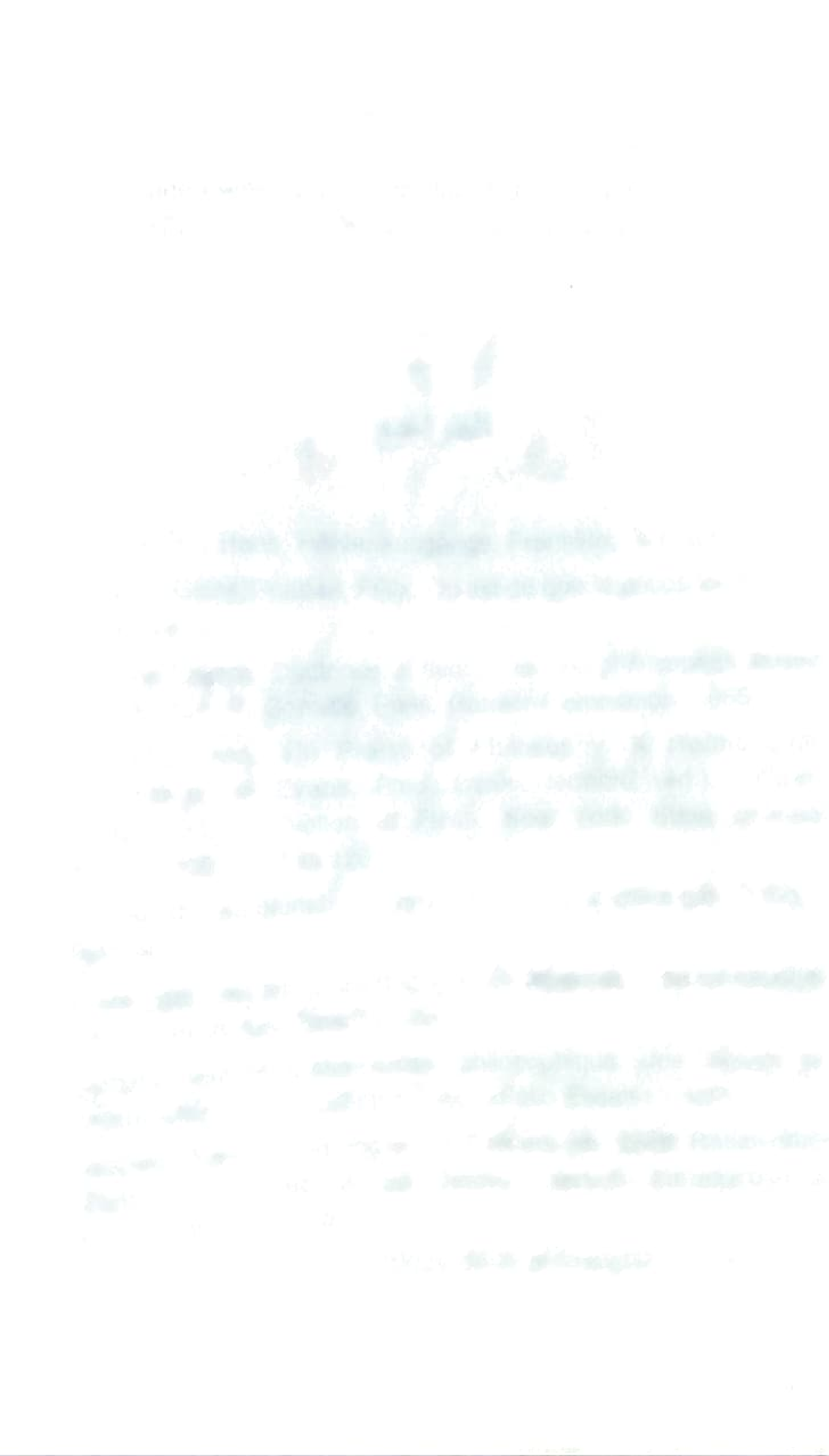
(1) Merleau-Ponty, Éloge de la philosophie, p. 42.

المراجع

- Blumenberg, Hans, Höhlenausgänge, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, Qu'est-ce que la philosophie? Paris, Minuit, 1991.
- Diogène Laërce, Doctrines et sentences des philosophes illustres, vol. I-II, trad. R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- Greisch, Jean, «In Praise of Philosophy. A Hermeneutical Rereading», in Evans, Fred, Lawlor leonard (éd.), Chiasms. Merleau-Ponty's Notion of Flesh, New York, State University Press, 2000, pp. 103-120.
- «La Raison au pluriel», Communio, XVII, 2-3 (mars-juin 1992), pp. 99-123.
- Heidegger, Martin, Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe, vol. 27, Frankfurt, Klostermann.
- Hersch, Jeanne, L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie, Paris, Gallimard, coll. «Folio Essais», 1993.
- Jaspers, Karl, Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge, Zürich, 1950, trad. fr. par Jeanne Hersch, Introduction à la philosophie, Paris, coll.
- Merleau-Ponty, Maurice, Éloge de la philosophie et autres essais, Paris, Gallimard, coll. «10/18».
- Misch, Georg, Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel, München, Leo Lehnen-Verlag, 1949, trad. anglaise: The Dawn of Philosophy. A Philosophical Primer, trad. angl. par: R.F.C. Hull, Cambridge, Harvard University Press.

- Weischedel, Wilhelm, Die philosophische Hintertreppe. 34 große Philosophen im Alltag und Denken, München, dtv, 1975.





الفصل الثاني

الفلسفي وماوراء-الفلسفي

التحويل الفلسفي ونتائجه

«إذا كان تحصيل السعادة بالخطاب، فمن الممكن بلوغ هذه الغاية دون الاكتراث بما في صحنه، أو إنجاز بعض الأفعال. لكن بحكم أنه ينبغي تغيير حياتنا الراهنة بالحياة الأخرى، بتطهُّرنا بالخطابات وبالأفعال، لنبحث أيّ خطابات وأيّ أفعال تُهيّئنا للحياة الأخرى».

Porphyre, De l'abstinence, I, 29, 6.

قادتنا التأمُّلات السابقة إلى نتيجتين متعارضتين في الظاهر. قُمنا قبل كلّ شيء بالتّشديد على خصوصية التّجربة الفلسفية التي تُعلّمنا النظر إلى العالم بشكل آخر، عندما تُرافقها رياضات روحية. الفعل الفلسفي الأساس هو فعل التّحويل (conversion)؛ لأن «بحكم أن الحياة الفلسفية هي ممارسة للرياضات الروحية، فهي اقتلاع من الحياة اليومية؛ إنها تحويلٌ وتغيُّرٌ كامل في الرؤية، أسلوب في الحياة وفي السُّلوك»[1]. الحديث عن التّحويل هو الحديث عن القطيعة، الاقتلاع، الانقلاب في الرؤية. تُصوّر أمثولة الكهف لأفلاطون جيّداً راديكالية هذا الاقتلاع الذي يُشبه الموت إلى حدٍّ ما. على شاكلة

(1) P. Hadot, Exercices spirituels, p. 50.

المسيحي، لكن بمعنى آخر، على الفيلسوف أن يفنى عن العالم وعن القناعات الراسخة في السلوك الطبيعي. لا يقول شيلنغ شيئاً آخر عندما يُصرّح: «الذي يريد أن يستقرَّ في بداية فلسفة حرَّة عليه أن يتخلَّى عن الإله نفسه. من اللائق القول: من يريد الاحتفاظ بها يفقدها ومن يريد أن يتخلَّى عنها يجدها. هذا فقط من يتوصَّل إلى غَوْر ذاته، ويتعرَّف على عُمق الحياة، الذي تخلَّى يوماً عن كلّ شيء، وتخلَّى عنه كلُّ شيء، كل شيء اضمحلَّ في نظره، ووجد نفسه وحيداً أمام اللانهائي: إنها خطوة جبَّارة قارنها أفلاطون بالموت»[1].

ليس هذا الموت بالضرورة فراراً، أو تخلٍّ عن العالم، وإن كانت بعض النصوص في الأفلاطونية المحدثة تتحدَّث عن الفرار الراديكالي نحو الواحد (l'Un). راهنت الفلسفة الهلينية على العكس: التَّفلسف هو طريقة حقيقية وأصيلة في العيش في العالم. هل يمكن التوفيق بين هاتين الحركتين: التنسُّك (التخلّي عن العالم) والتَّواجد (اللقاء بالعالم)؟ للإجابة عن هذا السؤال، سأعمل وفق ثلاث لحظات: أولاً، أعيد قراءة بعض النصوص الفلسفية الكبرى التي تصف التَّحويل الفلسفي كما اختبره وأوَّله بعض الفلاسفة؛ ثانياً، أدرس سلسلة أخرى من النصوص التي تتناول التجربة الفلسفية من وجهة نظر أولئك الذين لا يتقاسمونها؛ ثالثاً وأخيراً، أحاول الربط بين الوجهتين في النظر بوضع معالم نظرية «هرمينوطيقية» حول علاقة الفلسفي بما وراء-الفلسفي.

1- الفلسفة «عالماً معكوساً»:

يشتمل التَّحويل الفلسفي على ثلاثة أوجه رئيسة، تتواجد بالتساوي بشكل أو بآخر، وإن كانت بارزة بشكل مختلف. فيما يتعلَّق بالفعل البشري التام، لا يُختزَل التَّحويل الفلسفي إلى التركيبة العقلانية فحسب، بل ينطوي أيضاً على

(1) F. Schelling, Werke IX, 217-218; 5, 11-12. Cité dans: M. Heidegger, Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine, trad. fr. J.-Fr. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p. 22.

بُعدٍ عاطفي، فهو يترسَّخ في ما اصطلح عليه هايدغر باسم «الاستعداد الأصلي» (Grundstimmung)؛ نوع من الانطباع العاطفي الجوهري. لا يمكن فهم طبيعة التَّحويل الفلسفي سوى بالانتباه إلى العواطف التي تُرافق أو تثير هذا التَّحويل: الدَّهشة، القلق، «الدُّوار التأمُّلي»... إلخ.

1-1- «فنّ الانقلاب»: تطهير النظر:

الانقلاب التَّام للذات (metastrophè)، الذي يتحدَّث عنه أفلاطون في (**الجمهورية**)، هو سيرورة مؤلمة من التَّطهير، كما يُبرزه في تمثال الإله الملَّاح غلوكُس (Glaucos) المستخرج من عُمق البحر[1]. يقتضي هذا النوع من الانقلاب (periagôgè) «كليّة النفس»: «[...] وكأن عيناً لم تقدر على التقلُّب في العتمة لتتوجَّه نحو النور سوى بتقليب الجسد كلّه. فبكلية النفس ينبغي قلب هذه الوسيلة خارج ما هو خاضع للصيرورة، إلى غاية أن تستقرَّ في تأمُّل ما هو كائن، وما هو منير في هذا الكائن ذاته»[2]. يتطلَّب إنجاز هذا الانقلاب براعة نادرة؛ لأن تحويل النفس، يقول أفلاطون، ليس سهلاً «مثل قلب صدفة المحار في اللعبة»[3]. لا شيء يُبرز الجانب المؤلم من هذه القطيعة أفضل من الجدل الصاعد في أمثولة الكهف التي يفتتح بها الكتاب السابع من (**الجمهورية**)[4]. ليس لأن السجناء المكبَّلين، منذ صغرهم، أمام جدران الكهف، قد فقدوا الصبر، وتاقوا إلى الخلاص. يُشبه الخلاص (الذي هو علاج أيضاً) نوعاً ما الأشغال الشاقَّة. فقط بكثرة الأسئلة يمكن للسجين المتحرّر من قيوده أن يتعلَّم كيف ينظر إلى الظلال المنعكسة في جدران الكهف بشكل آخر. ينبغي عُنفاً إضافياً لإرغامه على التأمُّل في المنبع الساطع لكل نور. يظهر مسار الجدل الصاعد كله تحوُّلاً مؤلماً للذات، وللنظر إلى

(1) Platon, La République, 611 d-e.

(2) Ibid., VII, 518c. cf. 525c5, 532b8.

(3) Ibid., VII, 521c5-8.

(4) Ibid., VII, 514-517.

العالم: «من جهة أخرى، [...] إذا اقتيد بالقوة نحو المنحدر الوعر، وإذا لم يُترك قبل أن يُخرَج إلى وهج الشمس، ألا يتألَّم ويغتاظ بالطريقة التي تمَّ جرُّه بها؟ وعندما يصل إلى النور، العينان منبهرتان بشُعاع النهار، هل يقدر على النظر وإن كان تُجاه شيءٍ قيل عنه إنه حقيقي؟»[1].

العودة إلى الكهف، وهي الجدل النازل، قاسية أيضاً؛ بعدما تعوَّد على رؤية الأشياء بأنوار الخير، يصعب على الإنسان المتحرّر أن يتوجَّه في الظلمات السائدة في الكهف، ويصعب عليه أيضاً أن يُقنع أمثاله بأن يهتدوا بدورهم! في تأويله لأمثولة الكهف، في درس شتاء (1931-1932م) في فرايبرغ، أشار هايدغر إلى هذا الجانب «الوجودي» من التحويل الفلسفي بنوعيه: الجدل الصاعد والجدل النازل[2]؛ لأن التَّحويل الفلسفي هو تجربة في التحرُّر، وعلى الفيلسوف أن يعرف، وأن يقبل بأن دعوته تجد بصعوبة أذناً مصغية، على الرغم من «أن الفيلسوف يُخطئ بنفسه وفي دعوته إذا حاول أن ينصرف من الكهف؛ أن يكون حُرّاً، أن يكون مُحرّراً، هو أن يُشارك بفعالية في تاريخ أولئك الذين ينتمون إلينا أنطولوجياً»[3]. سنة واحدة بعد أن أدلى بهذه الفقرة، قبِل هايدغر النزول في الكهف السياسي بأن يُصبح أول رئيس لجامعة فرايبرغ التي أخضعها النظام النازي. قصارى ما يمكن قوله، هو أن إرادته في تحقيق هذه «المشاركة الفعَّالة» (Mithandeln) لم يُكتَب لها النجاح!

1-2- توسيع النظر: الفضيلة الأخلاقية والعقلية في النُّبل:

يحمل التَّحويل الفلسفي على توسيع نظر العقل والقلب بجعلهما للمرة الأولى عالميين. من بين خصائص الطبائع الفلسفية، التي تمتلك

---

(1) Ibid., VII, 515ᵉ-516a.

(2) M. Heidegger, Ga 34, pp. 21-148, en particulier pp. 79-84.

(3) Ibid., Ga 34, p. 85.

«الاستعدادات المتأصّلة في المعرفة وفي التجربة»[1]، التي عدَّدها سقراط في الكتاب السادس من (**الجمهورية**)، نجد ما يأتي: «ضآلة الروح [...] لا تنسجم بتاتاً مع نفسٍ تمتدُّ نحو معانقة الإلهي والإنساني في كليتهما وفي تمامهما». في الواقع «الفكر المنقطع للتأمُّل في الزمن في تمامه وفي الجوهر بحذافيره»[2] لا يقيم وزناً للحياة البشرية، والموت بالنسبة إليها ليس موضوع قلق وخشية. يحمل هذا التوسيع اسم فضيلة، وهي «عزَّة النفس» أو (megalopsychia) (التي لا علاقة لها بجنون العظمة mégalomanie)، أو شهامة، أو نُبل. لا ينبغي أن تُفهم بالمعنى المعاصر لكلمة «سخاء»؛ إنها القُدرة على رؤية الأشياء «على نطاق واسع» (en grand, à grande échelle)، ممّا يستلزم أيضاً التغلُّب على الخوف من الموت، كما يقول أفلاطون، وكما كرَّر بعده ماركوس أرليوس.

1-3- تبسيط النظر:

الموضوع الثالث، الذي طوَّره هادو بإسهاب في مقدمته في فلسفة أفلوطين، هو تبسيط النظر. يقول برغسون في (**الفكر والمتحرّك**): «جوهر الفلسفة هو روح البساطة [...] التعقيد هو في الغالب تافه، البناء ثانوي، التركيب مظهر: التفلسف فعل بسيط»[3]. يُعبّر هايدغر عن الفكرة نفسها في قولٍ مأثور من (**تجربة الفكر**): «التفكير هو حصرٌ في تفكير واحد الذي سيبقى في أحد الأيام نجماً في سماء العالم»[4]. لم يتردَّد هايدغر في تطبيق هذا القول على فكره الخاص؛ الدليل على ذلك النجمة المنقوشة على قبر

---

(1) Platon, La République, VI, 485a.

(2) Ibid., VI, 486a.

(3) Henri Bergson, La pensée et le mouvant, Paris, GF-Flammarion, 2014, p. 139.

(4) Heidegger, «Denken ist die Einschränkung auf einen Gendaken, der einst wie ein Stern am Himmel der Welt stehen bleibt», in Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen, Neske, 1968, p. 7.

الفيلسوف في مقبرة مسكيرش (Messkirch) في بلاد الباد. هل معنى ذلك أن الفلاسفة مبسّطون مرعبون؟ هذا ما يظنُّه العلميون الذين يجدون صعوبة في فقه الصيغ المستشهد بها الآن. يتضمّن هذا المقتضى في التبسيط نقد المعرفة المتشعّبة (polymathie)، التي رفضها هيرقليطس، وتبعه أفلاطون في ذلك[1]. الفيلسوف الذي يدّعي معرفة موسوعية في المعارف البشرية كلّها يُخطئ في الطريق، وقد يُصبح دجّالاً.

ينبغي وضع الأطروحة البرغسونية، التي مفادها أن «التَّفلسف فعل بسيط» في علاقة مع فكرة التَّحويل الفلسفي. لا أحد أكَّد هذه العلاقة سوى الأفلاطونية المحدثة؛ لذا تُصبح الرياضة الروحية هنا في خدمة التجربة الصوفية[2]. يلتبس النداء السقراطي في معرفة الذات بمقتضى التوحيد الذي يُنقذ النفس من التشتُّت (defluxus in multum في معجم القديس أوغسطين)، ومن التعدُّد، ليُرجعها إلى منبعها الأول: الواحد الذي يتعالى على الكينونة نفسها. للحصول على فكرةٍ حول هذا العمل في التَّطهير (purification) والتَّوحيد (unification)، ينبغي قراءة التأمُّل حول الجميل، الذي يطوّره أفلوطين في التاسوعة الأولى (تسع 1، 6)، وهو أول رسالة دوَّنها نحو (253) بعد الميلاد؛ بانطلاقه من مُسلَّمة أن الجمال لا يُكتَشف سوى في كائنٍ وجد وحدته الباطنية[3]، يدعو أفلوطين النفوس إلى التأمُّل في جمالها الداخلي[4]، وفي ختام هذا العمل في التطهير «تصبح النفس صورة خالصة، عقلاً؛ تصبح لامادية، عقلية؛ تنتمي في رُمَّتها إلى الإلهي؛ حيث يوجد منبع الجمال، وحيث تصدر كل الأشياء من النوع نفسه»[5].

---

(1) Platon, Le Sophiste, 232a.

(2) P. Hadot, Qu'est-ce que la philosophie antique?, pp. 243-259.

(3) Plotin, Ennéades, I, 6, 2, 23.

(4) Ibid., I, 6, 5, 4-5.

(5) Ibid., I, 6, 6, 10-14.

ليس التوحيد الباطني للنفس المرحلة الأخيرة لهذا السلوك العقلي والروحي في التَّحويل؛ فهو لا يبلغ هدفه سوى عندما «يرى في توحُّده وعُزلته وبساطته وخلوصه الكائن الذي يفتقر إليه كل شيء، الذي يتوجَّه إليه كل شيء بالنظر، الذي تتوقَّف عليه كل كينونة وحياة وتفكير»[1]، إنه الواحد (l'Un). لكن «عندما تريد النفس أن ترى بنفسها، يقول أفلوطين، فإنها تراه فقط بموجب اتِّحادها به، وبحكم أنها "واحد" معه، لا تعتقد أنها تمتلك الشيء الذي تبحث عنه؛ لأنها ليست شيئاً يختلف عن موضوع تفكيرها. هكذا ينبغي على المتفلسف أن يفعل». يُشبه التَّحويل الفلسفي، إلى حدٍّ ما، العروج نحو الواحد: «[...] لا ينبغي الابتعاد عن الأشياء التي تحوم حول الحقائق الأولى بالتسلُّل في الأشياء القصوى من بين كل الأشياء، لكن بحكم أنه يريد التوجُّه نحو هذه الحقائق الأولى، ينبغي استقطاب الأشياء الحسية في الذات، القصوى بالطبع، وينبغي التحرُّر من كل شرٍّ أخلاقي، لأن نحو الخير يسعى للارتقاء، ينبغي الصعود نحو المبدأ الكامن فينا، وإن كان "متعدّداً" يُصبح واحداً؛ لأنه يريد أن يصبح متأمّلاً-شاهداً للمبدأ وللواحد»[2].

في تأويل حركة العودة نحو الواحد، الذي صمَّمه أفلوطين في الرسالة التاسعة من التاسوعة السادسة، تتَّخذ حركة التَّحويل، أحياناً، سلوك رقصةٍ يُنسّقها سيّدُ رقصٍ غائبٌ: «في هذا الرقص، تتأمَّل النفس منبع الحياة، منبع العقل، مبدأ ما هو كائن، سبب الخير، جذر النفس»[3]. على الفيلسوف أن يأخذ بجدّيَّة الدعوة إلى «تغيير نظر بآخر»، كما صاغه أفلاطون في أمثولة الكهف. بعد أن ذكَّر أفلوطين بهذا المقتضى الأفلاطوني[4]، يقترح روايته الخاصة التي تأخذ شكل توصية: «عُدْ إلى نفسك وتدبَّر؛ إذا لم ترَ بعدُ

---

(1) Ibid., I, 6, 7, 10-12.

(2) Ibid., VI, 9, 3, 10-23.

(3) Ibid., VI, 9, 9, 1-3.

(4) Plotin, Ennéades, I, 6, 8, 25.

الجمال في ذاتك، تصرَّف كالنحَّات الذي يصنع تمثالاً جميلاً؛ فهو ينزع شيئاً، ويكشط ويصقل ويمسح، إلى غاية أن يكشف عن خطوط جميلة في الرُّخام؛ مثله، قُم بنزع الزائد، وقوّم ما هو منحرف، طهّر ما هو قاتم لجعله لامعاً، ولا تتوقَّف عن نحت تمثالك الخاص إلى غاية أن يظهر الإشعاع الإلهي للفضيلة، إلى غاية أن ترى الاعتدال يستوي على عرش مقدَّس». تقوم تتمّة النصّ على سلسلة من الأسئلة التي تُعزّز دائماً توتُّرها الدرامي: «هل أصبحت هكذا؟ هل ترى هذا؟ هل بينك وبين نفسك تجارة خالصة، دون عائق لتوحُّدك، دون أن يختلط في باطنك شيء آخر؟ هل أنت في رمَّتك نور حقيقي، وليس نوراً ذا بُعدٍ أو شكلٍ قابلين للقياس، يمكنه أن ينخفض أو يرتفع في الكبر، بل نور بلا قياس على الإطلاق؛ لأنها فوق كل قياس، وكل كم؟ هل ترى نفسك في هذه الحالة؟».

يمكن لهذا الاستجواب، الذي يعكس الحوار الباطني للمفكّر، أن يكون سؤالاً يطرحه شيخ على مريدٍ له، ليتحقَّق من تقدُّمه في الطريقة. تتلخَّص نتيجة هذه السيرورة في التَّحويل في جملة واحدة: «لقد أصبحت رؤية؛ كن على ثقة من نفسك: وإن قعدت هنا، فأنت ترتفع؛ ولست بحاجة إلى مرشد؛ ركّز نظرك وانظر؛ لأن العين وحدها ترى الجمال العظيم»[1]. قد تنبهر بهذا النص الرائع، لكن العقلية الراهنة المتأثرة بالغيرية أكثر منه بالأحدية تشكُّ، ربّما، في نوعٍ من «طور المرآة» النرجسي. أليس الإنسان الذي ينحت تمثاله الخاص، والذي يغوص في التأمُّل في جماله الخاص، هو نرجس (Narcisse) الذي يحكي أوفيديوس (Ovide) أسطورته في الكتاب الثالث من (التحوُّلات)[2]، ويصفه، في موطن آخر، بأنه الشخص «الحزين الذي لا يجد نفسه مختلفة عن نفسه»[3]؟ في التاسوعة نفسها بالضبط، أوضح أفلوطين فكرته بالصورة

(1) Ibid., I, 6, 9, 5-25.

(2) Ovide, Métamorphoses, III, 339-510.

(3) Ovide, Fastes, V, 226.

الأسطورية لنرجس. يكمن جنون نرجس في عدم القُدرة على التمييز بين صورته الحسيّة المنعكسة على سطح الماء وهويته الروحية العميقة[1]. يهدف التَّحويل الفلسفي؛ أي التوحيد، إلى تخليصنا من هذا الافتتان [النرجسي].

خلافاً لصورة النفس النرجسية، وهي صورة «إنسان أراد إدراك صورته الجميلة المنعكسة على المياه»[2]، لكنّه عجز عن إجراء رجوع حقيقي نحو ذاته، يقترح أفلوطين نفس أوليس، الذي نجح في الإفلات من الساحرة كيركي (Circé) وكلبسو (Calypso)[3]. يصبح أوليس، هكذا، الصورة الرمزية في عمل التَّحويل؛ لأن هذا العمل لا يكتمل إلا عندما تفلح النفس في العودة إلى موطنها الحقيقي: الأحدية الأولى التي هي انعكاس منها. يتيه نرجس في الانعكاس المضاعف والممجّد لذاته. من يقم بنحت تمثاله الخاص يُباشر عملاً مختلفاً. بالنسبة إلى القدماء، النحت فنٌّ ينزع [بحذف الزوائد]، بينما الرسم التشكيلي فنٌّ يُجمّل. أن تنحت، معناه أن تُطهّر؛ هذا النوع من النشاط غير نرجسي بالمرة. في هذا الشرح الفلسفي لأسطورة نرجس، تمَّ إخفاء التركيبة الجنسية كما تُمثّلها الحورية إيكو (Écho).

1-4- قُربة ومسافة: «العالم المعكوس»:

في عام (1802م)، قام هيغل بنشر مقال صغير في «النشرة النقدية للفلسفة» (Kritisches Journal der Philosophie)، الذي استخلص منه فقرة كانت موضوع شرح وتعليق (من طرف العديد من الفلاسفة، وعلى رأسهم هايدغر). في جوابه عن سؤال ما إذا كان على الفلسفة أن تصير شعبية

(1) Plotin, Ennéades, I, 6, 8, 8.
حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى الشرح النافذ لبيير هادو:
Pierre Hadot, «Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin», Nouvelle Revue de Psychanalyse 13, printemps 1976, pp. 81-108.

(2) Ibid., I, 6, 8, 8.

(3) Ibid., I, 6, 8, 8.

(popülar) لكي تكون مستوعبة ومقبولة من طرف الجميع (gemein)؟، يجيب كالآتي: «الفلسفة بطبعها شيء باطني، لم تُجعل للدهماء (Pöbel)، وغير قادرة لتتكيَّف مع حاجات الدهماء؛ فهي ليست فلسفة سوى في قُدرتها على معارضة الفاهمة وأيضاً الحسّ البشري السليم (gesunden Menschenverstande)، ينبغي فهم ذلك بمعنى البلادة المحلية والزمنية لجنس من البشر؛ بالمقارنة مع ذلك، عالم الفلسفة في ذاته ولذاته عبارة عن عالم معكوس (eine verkehrte Welt)»[1]. يتناغم هذا التأكيد المستفز مع بعض الفقرات من (محاورة ثياثيوس) التي سندرسها لاحقاً. على غرار أفلاطون، يؤكد هيغل هو الآخر أن الفيلسوف يطمح لأن يرتفع الشعب إلى مستوى الفلسفة، لكنه يرفض بشدة أن يُداهن الفيلسوف الشعب[2]. لا ينطوي هذا المطلب على أيَّة خُيلاء؛ فهو يُعبّر ببساطة عن القناعة القائلة إن الفلسفة بسعرٍ بخس ليست بفلسفة على الإطلاق.

نُقشت الاستعارة الهيغلية «العالم معكوساً» في ذاكرة العديد من الفلاسفة الذين أتوا من بعده. جعل منها المناهضون لهيغل لبنة في تشييد المثالية؛ يريد البعض مِنَ الذي يمشي على رأسه أن يتعلَّم كيف يمشي على قدميه، ومنهم فيورباخ، وماركس على منواله، الذي أراد قلب القلب الذي أجراه فيورباخ وتوجيهه ضده. من التاريخ الطويل الذي تلقى العبارة الهيغلية، قمتُ بالإشارة إلى حالة خاصّة، بحكم الأهمّية التي تكتسيها الاستعارة العلاجية: يتعلَّق الأمر بالمرافعة التي نادى بها فرانتس روزنتسفايغ من أجل العودة إلى «الحس السليم»، الذي سيكون خاتمة بحثنا هذا. إذا كانت هذه راديكالية التَّحويل

---

(1) G.W.F. Hegel, Jenaer Schriften 1801-1807, Theorie Werkausgabe, t. 2, p. 182 (trad. pers.).

(2) العبارة الحرفية بالفرنسية: «أن يداعب في اتجاه الشعر» (caresser dans le sens du poil) وهي عبارة اصطلاحية (idiomatique) تعني من يداهن ويتملق ويستعطف. (المترجم).

الفلسفي، فما هي النتائج المترتبة على السلوك اليومي للفيلسوف في هذا العالم الذي ينتمي إليه؟ قدَّم الفلاسفة القدماء أجوبة متنوّعة عن هذا السؤال، وحاولوا ممارستها عملياً؛ لدينا في طرف الجواب الراديكالي للكلبيين: يشهد الفيلسوف في أدقّ تفاصيل حياته اليومية على اختلافٍ غير قابل للاختزال، فهو «مهمَّش» بأتمّ معنى الكلمة؛ وفي طرف آخر، ثمّة السلوك الذي يشيد به الشُّكَّاك: «العيش مثل كلّ الناس» دون التميُّز عنهم، ومن ثمّ رفض كلّ شكل من أشكال الهامشية.

بين هذين الطرفين، يوجد سلوكيات وسيطة. ينكشف التوازن اللطيف للقربة والمسافة في نادرة يحكي فيها أرسطو عن هيرقليطس: «كما يقول هيرقليطس بشأن ما يُروى عن الأجانب الذين كانوا يريدون لقاءه، لكن رأوه يتدفّأ في المطبخ بعد رجوعه إلى البيت، وظلّوا قائمين في أمكنتهم؛ فدعاهم لعدم التردُّد في الدخول؛ لأن "الآلهة تتواجد حتى في هذه الأماكن"[1]». تتوجَّه العبرة، التي يستخلصها أرسطو من هذه النادرة، إلى طلبة البيولوجيا: «فيما يتعلّق بالبحث العلمي أيضاً، ينبغي الذهاب نحو كلّ كائن حيّ دون اشمئزاز، والاعتقاد في أن كلّ كائن يتمتّع بشيء طبيعي وجميل»[2]. يستخلص هايدغر عبرة أخرى في استحضاره النادرةَ نفسها في (**رسالة في الإنسية**)، لا تتوجّه إلى طلبة البيولوجيا، بل إلى زُوَّار كوخ الفيلسوف (Hütte) في توتناوبيرغ (Todtnauberg) في الغابة السوداء، والراغبين في معرفة كيف يتفحّص فكره مسألة الكينونة[3]. هنا أيضاً، في الملجأ المتواضع الذي شيَّده الفيلسوف على منحدر جبل شتيبنفازن (Stübenwasen) تحت فلدبيرغ (Feldberg)، من الممكن اختبار الغرابة المقلقة للكينونة.

---

(1) «Einai gar entautha theous».

(2) Aristote, Parties des animaux, I, v, 645 a 17.

(3) Martin Heidegger, «Brief über den Humanismus», in Wegmarken, Frankfurt, Klostermann, 1967, pp. 185-186.

2- مآسي الرؤية النظرية:

في قصيدة برمنيدس، وهي الحكاية الأولى في التراث الغربي ذات نزوع فلسفي، نجد تصريحاً مفاده أن مسار الفيلسوف يؤدي إلى «خارج الطرق المعتادة التي يرتادها البشر». سيتأمَّل هايدغر الأخير في المعنى الفلسفي لكلمة أساسية من اللغة الصوفية للمايستر إكهرت، وهي «العُزلة أو التجرُّد»[1] (Abgeschiedenheit)، المنقطع (le dis-cès)[2]: «الفيلسوف، يقول نيتشه، هو شخص لا ينقطع عن العيش وعن الرؤية وعن الشكّ، وعن الأمل، وعن الحلم في الأشياء العظيمة»[3]. كيف تصبح، في هذه الحالة، علاقته بالحياة العادية؟ بعد أن درسنا التَّحويل الفلسفي كما اختبره وأوَّله الفلاسفة أنفسهم، لنتساءل الآن -أمر ننسى في الغالب فعله- كيف تتجلَّى التجربة نفسها في عيون أولئك الذين لا يشتركون فيها، ويراقبون من الخارج سلوك الفلاسفة.

---

(1) كلمة أساسية من المعجم الصوفي للمايستر إكهرت ولأتباعه. يقول في الموعظة 53 من كتابه «مواعظ روحية»: «عندما ألقي خطبتي، تعوَّدتُ على الكلام عن العُزلة أو التجرُّد، وأن الإنسان يتحرَّر من ذاته ومن الأشياء كلها». (المترجم).

Eckhart, Sermon 53 (DW II, 528): «Swenne ich predige, sô pflige ze sprechenne von abegescheidenheit und daz der mensch ledic werde sîn selbes und aller dinge». in Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Echkart à Nicolas de Cues et leur réception, sous la direction de Marie-Anne Vannier, Paris, Cerf, 2011, art. «Détachement», p. 359.

(2) تدل السابقة (dis) في اللاتينية على الانفصال أو الانقطاع. استعملها غرايش للتعبير عن السابقة (ab) التي تشير في الألمانية في بعض دلالاتها إلى المسافة والمباعدة. الكلمة (dis-cès) في الفرنسية هي ترجمة للاسم (Abgeschiedenheit) الذي استعمله المايستر إكهرت تعبيراً تقنياً للدلالة على التجرُّد والانقطاع عن أشياء العالم. (المترجم). حول هذه الفكرة طالع في هذا الصدد:

Sylvain Camilleri, Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919), Springer, coll. «Phaenomenologica», 2008, p. 168.

(3) Cité par Heidegger, Introduction à la métaphysique, Paris, Gallimard, coll. «Tel», p. 25.

لتحديد طبيعة المشكل، علينا أن ننطلق من الجانب الثاني من التَّحويل الفلسفي المذكور أعلاه: توسيع النظر الذي يتيح لنا أن نتأمَّل «السماء المرصَّعة بالنجوم فوقنا، وعظمة القانون الأخلاقي بداخلنا»، تبعاً لعبارة موجزة لكانط. يثير الحسّ السليم المكنون في الأمثال والحكايات انتباهنا نحو خطورة النظر المتباعد؛ ألا نخشى أن ننصرف عمّا هو أقرب وعاجل، بمعنى فقدان الصلة بالواقع؟

في عالمنا الذي تلتبس فيه، نوعاً ما، الفلسفة بالتعليم، تُبرز الصورة الكاريكاتورية للأستاذ الساهي تساؤلاً قديماً قِدَم الفلسفة ذاتها. قام هذا الشكّ البليغ باستهداف علماء الفلك أولاً، قبل أن ينتقل إلى الفلاسفة. النظر الأوّل المنصرف عن الانشغالات المباشرة لعالم الحياة هو نظر الفلكي الذي يتأمَّل السماء المرصَّعة بالنجوم. نجد في «حكايات» إيزوبوس (Ésope) الفقرة الخامسة والستين من المدوَّنة: «الفلكي: اعتاد فلكي على الخروج كل مساء لمشاهدة النجوم. بينما كانت يتسكَّع ذات ليلة في الضاحية، وهو منغمس في التأمُّل في قبة السماء، سقط سهواً في البئر. بينما كان ينتحب ويصرخ، سمع أحد المارَّة نواحه، اقترب وعندما تيقَّن ممّا حصل له، قال له: "هاي! أيها الصديق، تريد أن ترى ما في السماء ولا ترى ما هو أمامك"». يستخلص إيزوبوس العبرة الآتية: "يمكن تطبيق هذه الحكاية على أناس يتبجَّحون بفعل العجائب، وهم عاجزون عن التصرُّف [برَويَّة] في الظروف الاعتيادية للحياة»[1]. في هذه المسألة، وفي مسائل أخرى، سار جون دي لافونتين على خطا إيزوبوس؛ اختصر الحكاية الشعبية في رُباعية:

«ذَاتَ يَوْمٍ سَقَطَ فَلَكِيٌّ فِي البِئْرْ،
قِيلَ لَهُ: "مِسْكِينٌ أَنْتَ يَا مَخْلُوقْ،
أَمَامَ قَدَمَيْكَ نَظَرُكَ حَسِيرْ،

(1) Ésope, Fables, Paris, Les Belles Lettres, 1960, pp. 31-32.

وَفي السَّمَوَاتِ العُلَى تَبْتَغِي الطَّرِيقْ؟»[1].

في بداية الفلسفة الغربية، نجد صورة طاليس الملطي، أحد الحكماء السبعة[2]. يَنسب إليه التراث التصنيفي للآراء بعض الأقوال المأثورة الملغزة («لا شيء مبالغ فيه»، «الأشياء كلها عامرة بالآلهة»)، وأطروحة أن الماء هو المبدأ الأول للأشياء كلّها[3]. لقد كان فلكياً شهيراً عندما تنبَّأ بكسوف الشمس. في فقرة معروفة من «محاورة ثياثيوس»، قام أفلاطون بتعديل حكاية إيزوبوس والعبرة المستخلصة، لهجاء طاليس: «بينما كان طاليس غارقاً في قياس النجوم [...] وبينما هو ينظر في السماء، سقط في بئر، ولاحظت الخادمة التراقية هذه المزحة بإيقاع تامّ ومشهد مثير: في ولعه بأشياء السماء، كان يجهل ما هو أمام قدميه!»[4]. منذ أن وجدتُ نفسي في مساء مناقشة أطروحتي في الدكتوراه حول **(القول السعيد)** لهايدغر في قفص المصعد بركبة مكسَّرة، أتذكَّر هذه القصة الأفلاطونية التي تبدو لي ذات أهمية قصوى. أقرأ فيها «مشهداً أصلياً» للفلسفة، يتطلَّب التأمُّل بالعناية نفسها التي تتطلَّبها أسطورة الكهف، ويمكنه أن يكون مضاعفاً تهكُّمياً لهذه الأسطورة.

أن تكون هذه القصة مشهداً أصلياً، هذا ما أكَّده كتاب بلومنبرغ المخصَّص لقراءة هذه النادرة، من أفلاطون وحتى هايدغر[5]، مع اختلاف

---

(1) Jean de La Fontaine, Fables II, 13, Pléiade, p. 62.
القصيدة الحرفية كما وردت في حكايات لافونتين: «سقط فلكي ذات يوم في البئر/ قيل له: مسكين هذا المخلوق/ بينما لا تستطيع أن ترى بين قدميك/ فكيف تريد أن تقرأ ما هو فوق رأسك؟». (المترجم).

(2) Voir: Ada Neschke, «Thales oder das Problem des Anfangs in der Philosophie», in Christoff Neumeister (éd.), Antike Texte in Forschung un Schule, Festschrift Willibald Heilmann, Frankfurt, M. Diesterweg, 1993, pp. 39-55.

(3) Les Présocratiques, Pléiade, pp. 3-23.

(4) Platon, Théétète, 174 a.

(5) Hans Blumenberg, Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, =

طفيف، وهو أن التأمُّلات القادمة مستوحاة من هذا الكتاب. التعديلات التي ألحقها أفلاطون بالحكاية الإيزوبسية كبيرة جداً، والشرح الذي يمدُّه ذو أهمية بالغة بالنسبة إلى تصوُّره الخاصّ للفلسفة[1]. فهو يحوّلها إلى نادرة منفرّدة؛ يُصبح الفلكي المجهول هو طاليس، أحد الحكماء الأسطوريين، الفيلسوف الأول بامتياز. كذلك، يقوم أفلاطون بنزع الشاهد على الحادث من التستُّر، ويُسند إليه جنساً ووضعية اجتماعية: الخادمة من مدينة تراقيا (Thrace)، والأهم من ذلك: يقوم ببتر الأخلاق (epimythion) عن التاريخ بإجراء تعميم ثلاثي الأبعاد، الذي هو في الحقيقة مضاعفة ثلاثية: 1-يقع حادث الفيلسوف أمام الجمهور، تحت نظر عدد كبير من الناس؛ 2-لا يحدث مرة واحدة فقط، لكن يتكرَّر هذا الحادث عدَّة مرات؛ 3-أخيراً، لا يقع هذا المكروه لفيلسوف أرعن وساهٍ، لكن يترصَّد كل الذين يختلطون بالتَّفلسف. ما هي دلالة كل هذه الإزاحات التي أجراها أفلاطون؟ للحصول على الجواب، ينبغي قراءة الشرح المسهب[2] المتعلّق بالفقرة المذكورة قبل قليل. أولاً: هناك تغيير في حالة الشاهد؛ لماذا امرأة بالضبط؟ لماذا خادمة؟ ولماذا من مدينة تراقيا؟

لنقترح على الأقل جواباً حول السؤال الثاني الأسهل على الأرجح: من البداية وحتى النهاية، يغلب على صورة الوجود الفلسفي عند أفلاطون، التي يصفها في هذه الفقرة، التعارض الحرية/العبودية، مع العلم أن الفلسفة تُمثِّل الشكل الوجودي الأكثر حرية من بين كل الأشكال[3]. تعميم أول: وُضعت البئر في صيغة الجمع (آبار)؛ هل معنى ذلك أن الفيلسوف محكوم عليه

= Frankfurt, Suhrkamp, 1987; trad. fr. par L. Cassagneau : Le rire de la servante de Thrace : une histoire des origines de la théorie, Paris, L'Arche, 2000.

(1) Voir : H. Blumenberg, Das Lachen der Thrakerin, chap. II, pp. 13-22; trad. fr. pp. 17-39.

(2) Platon, Théétète, 172c-177c.

(3) Ibid, 175e.

بتكرار الأخطاء نفسها؟ هكذا تتبدَّى حالته أمام عيون المراقبين «عندما يُجبَر في القضاء، أو في أي مكان آخر، على مناقشة ما هو موجود أمام قدميه أو عينيه [...] الصعوبة كلها في البئر التي يسقط فيها، بحكم عدم تجربته»[1] وتُبيّن هفواته أنه مغفَّل. تُصبح البئر، هنا، مجازاً لتدلّ على جانبٍ أساس من النشاط الفلسفي، الذي هو الاشتغال على «المفارقات». لا يمكن للفيلسوف أن يتفادى هذه المفارقات، عليه بالأوْلى أن يواجهها. تعميم ثانٍ: تعدُّد الشهود؛ غرابة الفيلسوف وبلاهته «تثيران السخرية، ليس فقط لدى النسوة التراقيات، بل أيضاً لدى الجمهور كلّه»[2]. لهذه المضاعفة في الشهود هدف سياسي؛ عدم تكيُّف الفيلسوف يُنظر إليه من طرف الجموع على أنه تهديد ضمني للمدينة.

يقوم الشرح الأفلاطوني الطويل بمعارضة سخريتين: سخرية الشهود على رعونة الفيلسوف وارتباكه؛ سخرية الفيلسوف الذي يستهزئ من الذين يرون أن الشيء الأهم في الحياة هو إدهاش الغير بشجرة النَّسَب والحَسَب ذات الجذور الأسطورية نوعاً ما، تتمدَّد على مدى خمسة وعشرين جيلاً: «[...] عندما يتباهى أحدهم بسلسلة من الأسلاف، تذهب إلى غاية خمسة وعشرين جيلاً، ويصعد إلى غاية هيركلس (Héraclès)، ابن أنفتريون (Amphitryon)، يبدو هذا لغيره كبير التفاهة؛ لأن الخامس والعشرين من السلسلة انطلاقاً من أنفتريون كان على ما اصطفاه الحظ، وأيضاً الخمسون انطلاقاً منه: يسخر من أناس لا يحسنون الحساب، ولا تحرير نفوسهم المعتوهة من فخامتهم الوهمية»[3]. أولئك الذين لا يلاحظون سخافة هذا النوع من الغرور يسعون باهتمام إلى الاستهزاء من كبرياء الفيلسوف ورعونته، ليجعلوا منهما عيباً منذ الولادة: «الإنسان الذي أذكره في هذه الوضعيات كلها يُضحك الجمهور

---

(1) Ibid, 174c.

(2) Ibid, 174c.

(3) Ibid, 175a-b.

سخريةً من نفسه؛ لأنه، من جهة، يتصرَّف بعجرفة على ما يبدو، بينما يجهل، من جهة أخرى، ما هو أمامه، ويفقد قُدراته في كل فرصة»[1].

انطلاقاً من هذا، تُصبح البئر ذات عُمقين، إذا تسنَّى لي قول ذلك؛ فأمام صورة الفيلسوف التي يُرثى لها في قعر البئر، ثمّة صورة مخالفة، تثير الشفقة هي الأخرى، لإنسانٍ «حقير الروح» نجح الفيلسوف في دفعه نحو العُلُو: «معلَّق في مكان مرتفع، يستولي عليه الدُّوار؛ عندما يكون نفسه عُنصراً سماوياً، فمن الأعلى يُوجّه نظره؛ وبحكم أنه غير متعوّد على ذلك، فهو حائر، يفقد قدراته كلها ويلوك كلاماً لا معنى له. يدفعه هذا الأمر لأن يثير السخرية، ليس عند النسوة التراقيات، ولا عند أيّ وقح آخر، لأنه لا يلاحظ ذلك، لكن عند أولئك الذين تربَّوا بطريقة تختلف عن العبيد»[2]. على الخلاف من النبرة المرحة والفكاهية للبداية، يجعل آخر الفقرة من النبرة أكثر جدّيَّة وخطورة. الشيء المعني من هذه المواجهة بين سُخريتين تعكسان نوعين متعارضين من فهم الوجود هو المعنى الوجودي للاشتراط: «الفرار من هنا وهناك بسرعة». هل هو تهرُّب أمام قساوة الحياة؟ لا، يقول أفلاطون؛ لأن هذا الفرار «يعمل على التشبُّه بالإله حسب الاستطاعة»؛ بتعبير آخر «أن يكون عادلاً وورعاً بمساعدة التعقُّل (phronèsis)»[3]. لهذا الغرض، يتحمَّل الفلاسفة دون تذمُّر اللَّوم الذي يجعل منهم «أغبياء وأعباء طُفيلية على الأرض»[4]. بحكايته لقصة طريفة يُداعب بها القارئ، لم يكن بإمكان أفلاطون أن يُطارد هواجس قصة مأساوية، وهي موت سقراط. نفهم جيّداً الطابع المعقَّد للقراءة الأفلاطونية للحكاية؛ عندما نسب أفلاطون النادرة إلى الفيلسوف الأول طاليس، كان يقرأ فيها مصير فيلسوف مثالي لم يتفاداه سقراط.

(1) Platon, Théétète, 175b.

(2) Ibid, 175d.

(3) Ibid, 176 a-b.

(4) Ibid, 176d.

ما يُميّز طاليس عن سقراط هو أن الأول كان فيزيولوجياً (physiologos)، عالماً طبيعياً، بينما كان الثاني عالماً في الأخلاق. يُعلن سقراط في «محاورة فيدون» أنه أدار ظهره للنظر الفيزيولوجي ليلجأ إلى اللوغوسات (logoi)[1]. تفتتح هذه الفقرة وتغلق على دافع التَّعامي[2]، كما لو كان سقراط خائفاً من حادث يأتي ليُشوّه نمط رؤيته للأشياء[3]: «[...] يبدو لي من السداد أن أتفادى الحادث نفسه، كأولئك الذين يلاحظون ويدرسون كسوف الشمس: البعض منهم يُتلفون عيونهم لأنهم لم يروا على سطح الماء صورة (eikona) النجم الذي يدرسونه، أو لم يستعملوا وسيلة أخرى للوقاية. أفكّر حول هذا النوع من الحوادث: أخشى أن تصبح بصيرتي عمياء من فرط رؤيتي للأشياء ببصري، وأحاول بلوغها بكلّ حاسَّة من حواسي. إليكم ما أراه جدير بالقيام به: اللجوء إلى الاستدلالات العقلية (en logois)، ودراسة حقيقة الكائنات من داخل هذه الاستدلالات»[4]. بشرحه هذا التغيير في الأفق، قام سقراط، حسب شيشرون، بإنزال الفلسفة من السماء (devocavit)، وتثبيتها (conlocavit) في المدن، وإدخالها (introduxit) في بيوت البشر[5]. يبدو أن أنسنة الفلسفة من شأنها أن تجعلها أقلّ غرابة من النظر الكسمولوجي للفيزيولوجيين الأوائل، السابقين لسقراط.

---

(1) Platon, Phédon, 96a-100a.

(2) Platon, Phédon, 96c; 99c.

(3) العبارة الحرفية بالفرنسية: «يأتي ليحرق عيونه» (qui viendrait lui brûler les yeux). تحتمل العبارة الدلالتين اللغوية والاصطلاحية؛ لأنها تعني، في الوقت نفسه، «الحادث الذي يُعمي العيون» كما سنرى في الفقرة التي يتحدث فيها سقراط عن خطر تعريض العينين إلى الملاحظة المباشرة لكسوف الشمس، و«الحادث الذي يشوّه الرؤية إلى الأشياء» بألا يرى الفيلسوف الأشياء كما هي، ويتعثّر في بلوغ جوهرها وحقيقتها. (المترجم).

(4) Platon, Phédon, 99d-100a.

(5) Cicéron, Tuscul., Disp. V, 10.

غير أن «نظرية الممارسة العملية، يقول بلومنبرغ، ليست أقلّ نظرية من نظرية النجوم والكواكب»[1]. الرؤية النظرية، التي تتأمّل في فكرة العدل والخير، ليست أقلّ قلقاً وإزعاجاً من الذي يتأمّل السماء المرصّعة بالنجوم. هذا ما تشير إليه بوضوح الفقرة من محاورة «ثياثيوس»: «هذا الشخص، القريب منه، أو جاره، لا يجهل فقط أنه يتصرَّف، بل، أيضاً، وبالكاد، إذا كان بشراً أو ماشية»[2]. في ختام هذا التغيير في الديكور، تنتهي «المهزلة التي تحصُل في قعر البئر» إلى أن تصبح «المأساة التي تحدث أمام المحكمة الشعبية»[3]. في «محاورة الدفاع»، يذكر سقراط الافتراء القديم الذي يتّهمه بالكُفر، وعلى أنه «العالم، "المفكّر"، الذي يهتم بالأشياء الموجودة في الهواء، ويقوم ببحوث حول كلّ ما يتواجد تحت الأرض»[4]. أشخاص مشتبهٌ فيهم، منكبّون على هذا النوع من البحوث، «لا يعترفون بالآلهة»[5]. هكذا وصف أرستوفان سقراط في إحدى تمثيلياته الهزلية[6]: «مشّاء في الهواء»، فلكيٌّ هاوٍ يُحلّق فوق الأرض على سلّة من أجل أن يُحسن اكتشاف السماء. ففي إطار هذه المأساة المرتبطة بمصير سقراط، ينبغي إعادة قراءة الطريقة التي يصف بها أفلاطون في أمثولة الكهف ما يحدث للفيلسوف عندما ينزل في الكهف. الاستهزاء الذي يتلقّاه، لدى عودته، مزعج ونذير شُؤم: «إذا كان عليه أن يسعى من جديد إلى الأشخاص المحتجزين هناك، ببلورة أحكام تُميّز الظلال، ففي اللحظة التي يكون فيها مبهوراً قبل عودة عينيه إلى طبعهما العادي، والوقت المطلوب، ليتعوّد، طويل نوعاً ما، ألا يكون موضوع

(1) H. Blumenberg, Das Lachen der Thrakerin, p. 16, trad. fr. p. 21

(2) Platon, Théétète, 174b.

(3) H. Blumenberg, Das Lachen der Thrakerin, p. 14 ; trad. fr. p. 19

(4) Platon, Apologie, 18b.

(5) Ibid., 18c.

(6) Aristophane, Nuées, 218s.

استهزاء، ويُقال عنه: بحكم أنه تسلّق الطريق المؤدّي إلى فوق، وعاد بعينين متلفتين. وأيضاً: هذا لا يستحق المحاولة للذهاب إلى فوق؟ أما الذي يبادر إلى فكّ الأغلال عن السجناء ويرافقهم إلى خارج الكهف، وكانت لهم القدرة على الاستيلاء عليه واغتياله، أفلا يفعلون ذلك؟»[1].

تُحافظ القصة اللاحقة حول تلقي النادرة، كما يُعيد بلومنبرغ صياغتها في بحث مثير، على التناقض التراجيدي-الكوميدي، لكن بنسيان أن السلطة السياسية هي التي كانت وراء سقوط الفيلسوف[2]. تُسبّب هذه السلسلة الطويلة من القراءات الدُّوار بمقدار ما تبدو تفاصيل القصة ونكتتها متنوّعة إلى غير نهاية. يمكن للخادمة أن تظهر بالتناوب في صورة امرأة عجوز، أو مصري، أو نفس بريئة، أو عشيقة الفلكي وقد أصبح طالباً ماجناً. تتنوَّع أيضاً التأويلات الخاصة بصورة الفلكي وأسباب سقوطه؛ غالباً ما جعل منه آباء الكنيسة مُنجّماً يتمتَّع بفضول غير سليم، ويفتقر إلى التواضع الضروري الذي يجعل منه لاهوتياً جيّداً، ولا سيّما أن السقوط مؤلم: تُشبه البئر، شيئاً فشيئاً، الهاوية الجهنمية للخطيئة منذ أن تمَّ تشبيه نظرية التنجيم بالفضول (curiositas) الذي يشغل مكاناً دقيقاً في قائمة الرذائل[3]. من بين هذه القراءات المتنوّعة كلّها، أشير إلى تأويلين مهمّين يخصّان بحثنا:

2-1- القراءة التي قام بها مونتاني، وريث الشكية العريقة في بداية العصور الحديثة، مهمَّة للغاية، بشرط أن الرواية التي تنطوي عليها، وهي حادث الفيلسوف، ليست نتيجة مصادفة، بل هي سقوط كانت السبب فيه «اللعينة الملطية»: «مسرور باللعينة الملطية التي رأت الفيلسوف طاليس يتسلَّى بتأمُّل القُبَّة السماوية ويُصوّب دائماً عينيه نحو العُلى، فقامت بوضع شيء في مساره ليهتم بأمر آخر، ولإثارة انتباهه بأن حان عليه الوقت ليُسلّي تأمُّلاته في

(1) Platon, La République, VIII, 516e-517a.

(2) H. Blumenberg, Das Lachen der Thrakerin, p. 22; trad. fr. p. 29

(3) Ibid., p. 60; trad. fr. p. 77

الأشياء الموجودة في السماء، عندما ينتبه إلى الأشياء الموجودة أمام قدميه؛ فهي تنصحه بأن يرى ذاته بدلاً من أن يرى السماء...»[1]. أخلاق القصة، في هذه الرواية، أكثر تعقيداً من جعل البديل «تأمُّل تنجيمي/ معرفة الذات» في منافسة؛ حيث الثانية صعبة كالأول. يقترح علينا مونتاني عِبراً جديدة للنادرة: «يشترط الأمر أن ما نعرفه بين أيدينا هو أبعد ما يكون عنَّا، في الغيوم كما في النجوم»[2]. حسب بلومنبرغ، يعدّ مونتاني الفلك والطب محاولتين غير مجديتين لبلوغ الأمور المنيعة. اعتداء «اللعينة الملطية» لطيف أكثر منه خبيث؛ تريد تغيير الانتباه، ولا تريد الإساءة: لاتُنسي البئر تحت قدمي الفيلسوف السعي المتعثّر والمتردّد لكلّ معرفة[3].

2-2- إذا تجاوزنا قروناً عدة، وعُدنا إلى الفلسفة المعاصرة، نجد التفسير المثير الذي اقترحه هايدغر بشأن النادرة الأفلاطونية في الدرس الافتتاحي سنة (1935-1936م)، عنوانه (سؤال عن الشيء)[4]. يستحضر النادرة في سياق محاولة جديدة في التدليل على الاختلاف بين التساؤل الفلسفي والعلمي: يقتضي سؤال «ما الشيء؟» قطيعة مع التمثُّل اليومي؛ حيث يُشبه هذا النوع من التساؤل «انحرافاً مجنوناً» (etwas Verrücktes)[5]. يحتمل هذا التغيير في النظر مخاطر يُبرزها هايدغر بوساطة النادرة

(1) Montaigne, Essais, II, 12, Didot, 274 AB.

(2) Montaigne, Essais, II, 12, 274B.

(3) H. Blumenberg, Das Lachen der Thrakerin, p. 71-75, trad. fr., pp. 90-96.

(4) Martin Heidegger, Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen, M. Niemeyer, 1975, pp. 1-41.
ليس زائداً عن الحاجة الإشارة إلى: 1- أن هذا التفسير يأتي بعد «السقوط» السياسي للفيلسوف، واستقالته من رئاسة الجامعة؛ 2- أن الدرس ألقاه تحت عنوان: (مسائل أساسية من الميتافيزيقا).

(5) Ibid, p. 1.
ينبغي فهم الكلمة بدلالة الجنون والإزاحة في الوقت نفسه؛ بمعنى التغيير في المخطط وفي الرؤية.

الأفلاطونية، لكن بإضافة نكتة مختلفة نسبياً، علاوةً على تعميم أوّل: «ينبغي إذاً أن نحدّد سؤال "ما الشيء؟" بوصفه سؤالاً يُثير سُخرية الخادمات، والخادمة، بهذا الاسم اللائق والجدير (was eine rechte Dienstmagd ist)، عليها أن تجد ما تُثير به الضحك والدعابة»[1]. ينتج عن ذلك تعريف عام للفلسفة: «الفلسفة هي التفكير الذي لا جدوى منه (womit man nichts anfangen kann)، والذي يثير سُخرية الخادمات»[2]. يُوضّح هايدغر، وهو أستاذ رصين، أن هذا التعريف ليس مزحة (kein bloer Spa)، لكن يحثُّ على التفكير (sie ist zum Nachdenken). معنى ذلك «إنه علينا أن نتذكّر، بين الحين والآخر، أن في سعينا (in unseren Gängen) يمكن أن نسقط يوماً ما في البئر، وأن خلال فترة طويلة لا نصل إلى القعر (wobei wir lange auf keinen Grund kommen)»[3].

بأيّ نوعٍ من البئر يتعلّق الأمر إذا كان السقوط يدوم طويلاً؟ يقترح [هايدغر] جواباً في السطور الآتية. إذا تمَّ أخذ كلمة «ميتافيزيقا» ليس بوصفها منظومة معرفية بل بوصفها دلالةً على سعي أو سلوك، «فإن هذا السلوك (Vorgehen) هو الذي نتعرَّض فيه لخطر السقوط في البئر»[4]. البئر عميقةٌ مثلما عليه غَوْرُ سؤال الكينونة. يُوضّح هايدغر في الصفحات الموالية من النص أن الفيلسوف لا يتّكل في سعيه على العلميين. ما يثير سُخرية الخادمات المعاصرات في شخص العلميين هو ادّعاء الفيلسوف تكفُّله بسؤال «ما الشيء؟»، بينما هذا السؤال ينتمي إلى كفاءتهم. بالطعن في هذا التقاسم في الأدوار «نبقى معرَّضين لسُخرية الخادمات»[5]. ليس لأن الرؤية النظرية

---

(1) Ibid.

(2) Ibid, p. 2.

(3) Ibid, p. 3.

(4) Ibid, p. 3.

(5) Ibid, p. 6.

للعلم ابتعدت عن العالم اليومي، يقول هايدغر، وأن على الفيلسوف أن يدافع عن هذا العالم. على الفيلسوف أن يتحلّى بـ«مسافة» من نوعٍ آخر، تتيح له أن يطرح سؤالاً محيّراً هو الآخر: «ما التقنية؟»[1]: «ما نحتاج إليه، بالأوْلى، هو المسافة الضرورية بالمقارنة مع الحياة (Lebensferne) من أجل أن نربح الفاصل (Abstand) الذي يسمح لنا بأن نقيس ما يحدث لنا كبشر»[2].

عليه أيضاً أن يعي الطابع الغائر للتساؤل الذي يطرحه، والذي يقوده إلى ما وراء التعارُض المألوف بين الذات والموضوع. يجد الفيلسوف هايدغر نفسه في وضعية متناقضة للغاية: في الوقت الذي يتوغّل فيه في البئر، يفهم أكثر من الخادمات نفسها ما يثير السخرية في مشروعه. يجد نفسه في وضعية المفكر والخادمة على حدٍّ سواء: «أين نتمكّن؟ الأرضية تحتجب. ربّما نحن على وشك السقوط في البئر؛ وبدأت الخادمات في الضحك، فقط لأننا أصبحنا نحن بدورنا خادمات؛ أي إننا وجدنا في قرارة أنفسنا (im stillen bei uns gefunden haben) أن لغة "هذا" وأشياء مماثلة هي نزوية (fantastisch) وفارغة»[3]. يُنهي بلومنبرغ تحليله لقراءات الحكاية الأفلاطونية ولمختلف رواياتها والعبر المستخلصة منها بتحليل القراءة الهايدغرية[4]. من الأجدى، ربّما، إضافة قراءة أخرى يقترحها عنوان كتاب جاك تامينيو المخصَّص للعلاقة بين حنة أرنت وهايدغر[5]. حسب تامينيو، حنة أرنت هي الصورة الفلسفية الجديدة لابنة تراقيا، التي تتابع بنوع من الإعجاب والذهول

(1) M. Heidegger, «Die Frage der Technik», in Vorträge und Aufsätze I, Pfullingen, Neske, 1954, pp. 5-36.

(2) Ibid, p. 11.

(3) Ibid, p. 21.

(4) H. Blumenberg, Das Lachen der Thrakerin, p. 146-159; trad. fr., pp. 186-204.

(5) Jacques Taminiaux, La fille de Thrace et le penseur professionnel. Heidegger et Hannah Arendt, Paris, Payot, 1993.

التحليق النظري والتيهان الحقير للمفكّر المعاصر الكبير، الذي كان، في وقت من الأوقات، عشيقها.

3- الفلسفي وماوراء-الفلسفي: نحو تمفصل هرمينوطيقي:

هل ينبغي الاكتفاء بالتَّعارض بين الرؤيتين؛ الرؤية التي يحملها الفيلسوف حول تجربته الخاصة ورؤية المراقبين من الخارج؟ يجرُّ هذا إلى نسيان أن «اللافلسفي، تبعاً لعبارة دولوز، يقطن في صُلب الفلسفة أكثر من الفلسفة ذاتها»؛ حيث لا تكتفي الفلسفة بأن تُفهم بطريقة فلسفية أو مفهومية مجرَّدة، لكن تتوجَّه أيضاً إلى غير الفلاسفة، في جوهرها بالذات[1]. إذا كان هذا حقيقي، فنحن بحاجة إلى التفكير في الطريقة التي تتقاطع فيها الرؤيتان. هنا تكمن إحدى المهام التي اكتسبتها الفلسفة الهرمينوطيقية[2]: استكشاف «حدود الفلسفة» دون إلغائها بالضرورة. يقتضي هذا الأمر التساؤل حول «المصادر غير الفلسفية للفلسفة»[3]، بطرح السؤال الآتي: «ما هي الفلسفة؟ أين تكمن حدودها؟ ما يُميّز نمط التفكير والتعبير مثل الفلسفة؟»[4]. «للانطلاق من الذات»، يقول ريكور، «على الفلسفة أن تمتلك فرضيات تضعها على المحك، وتتغلَّب عليها نقدياً في بدايتها بالذات. من لا يملك **المصادر** في البداية لا يملك **الاستقلالية** في النهاية»[5]. على كل فلسفةٍ أن توضّح الفرضيات الوجودية لاستقلاليتها الخاصة، ممَّا يُشكّل تحدّياً هيرمينوطيقياً كبيراً. يقتضي هذا «فهماً دقيقاً للفعل الفلسفي الأساس»، الذي

---

(1) Gilles Deleuze, Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie ?, p. 45.

(2) Voir: Jean Greisch, «Éloge de la philosophie herméneutique», Revue de l'Institut catholique, nº 45, janvier-mars 1993, pp. 77-85.

(3) Paul Ricoeur, Lectures 3. Le philosophique et l'extra-philosophique, Paris, Seuil, 1994, pp. 153-259.

(4) Ibid, p. 153.

(5) Ibid, p. 154.

هو فلسفي شريطة أن يكون «بحثاً عن نقطة البداية، المجال المسبق للسؤال، التنظيم النسقي للدلالات»؛ فهو فعل «راديكالي بشرط أن "يستعيد" اللافلسفي».

الذهاب إلى المصادر: تلكم هي الراديكاليةُ الأكثر راديكاليةً من الذين يرفضون أن تكون لهم مصادر أخرى غير المصادر الفلسفية! بهذا المعنى «تريد الفلسفة أن تكون الأولى من حيث الأساس (fondement)، أو بالأحرى من حيث التأسيس (fondation)؛ لكن لا يمكنها أن تكون كذلك سوى بشرط أن تكون ثانية من حيث المنبع، والتموين الوجودي، والانبجاس الأصلي». يكمن السؤال في معرفة تحت أيّة شروطٍ تدخل فلسفة مستقلة في حوار مع النصوص غير الفلسفية، مثل الأنبياء الإنجيليين، والروايات الأسطورية والتراجيدية، وأخيراً النصوص الكبرى للتراث الروحي والصوفي، وعند الاقتضاء النصوص الأدبية. تُقاوم الفلسفة الأنجلو-سكسونية، في شقِّها التحليلي، هذا النوع من الطرائق، لكن هذا غير صحيح بالنسبة إلى كل ممثّلي الفلسفة الأنجلو-سكسونية. مثلاً، قامت مارتا نوسبوم بإدراج بعض نصوص «التراجيديات» (les Tragiques) في تفكيرها حول هشاشة الطيبة في الأخلاق اليونانية[1]. في العديد من مؤلّفاته، قام ريكور بارتياد الطريق

---

(1) Voir ses analyses d'Eschyle et de Sophocle, dans The Fragility of Goodness, pp. 23-83.

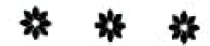
خصوصاً التأويل البارع لأنتيغون (Antigone) (ص51-83). يوجد الهم نفسه في «علاجيات الرغبة»؛ حيث هناك فصل مخصّص لقراءة «ميديا» (Médée) لسينيكا (ص439-483). حول العلاقة بين الفلسفة والتراجيديا، يمكن الاطلاع على المرجع الآتي:

Jacques Taminiaux, Le théâtre des philosophes, Grenoble, Jérôme Millon, 1995.

حول علاقة أفلاطون بالحكمة الأسطورية، يمكن الاطلاع على المرجع الآتي:

Jean-François Mattéi, Platon et le miroir des mythes. De l'âge d'or à l'Atlantide, Paris, PUF, 1996.

نفسه[1]. الموقف الذي اتَّخذه تُجاه فكرة «فلسفة مسيحية» يمكنه أن ينطبق أيضاً على محاولات أخرى في التقريب بين النصوص الفلسفية والنصوص ما وراء-الفلسفية: «تبقى الفلسفة [...] حُرَّة بقدر ما تكون هنالك فلسفة أخرى لا تقول عنها إنها مسيحية. لا وجود للأرثوذكسية في الفلسفة. إنها بالأولى خطر عندما تكون مستقلة، ومدعوة لأن تدلّ على الملكوت»[2].



(1) Pour la question du mal, voir notamment: La Symbolique du Mal, Paris, Aubier, 1960 ainsi que Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie, Neuchâtel, Labor et Fides, 1986.

(2) Ricoeur, Lectures 3, p. 240.

المراجع

- Blumenberg, Hans, Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt, Suhrkamp, 1987; trad. fr. par L. Cassagnau: Le rire de la servante de Thrace: une histoire des origines de la théorie, Paris, L'Arche, 2000.
- Breton, Stanislas, Philosophie buissonnière, Paris, Grenoble, Jérôme Millon, 1989.
- Hadot, Pierre, «Conversion», in Exercices spirituels et philosophie antique, pp. 173-182.
- Mattéi, Jean-François, Platon et le miroir des mythes. De l'âge d'or à l'Atlantide, Paris, PUF, 1996.
- Ricoeur, Paul, Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, Paris, Seuil, 1994.





الفصل الثالث

تجانسية سقراط وصيدلية أفلاطون

«فرض عليَّ الإله مهمَّة العيش بالتَّفلسف- كما افترضته وخمَّنتُ فيه؛ بمعنى أن أضع نفسي والآخرين على محكّ الاختبار».
Apologie, 28e

«على المشرّع أن يجد لهذه الآلام علاجاً (pharmakon). لا شكّ في أن القول المأثور الذي يقول بأن من الصعب مقاومة عدوَّين مرة واحدة، كذلك ينطبق الأمر على الأمراض وعلى أوجاع أخرى».
Lois XI, 919b

عنوان هذا الفصل مستعار، في جانب منه، من العبارة التي استعملها هادو مراتٍ عدَّة، تتحدَّث عن الطب التجانسي عند سقراط[1]؛ وفي الجانب الآخر، من المقال الشهير لجاك دريدا عنوانه: «صيدلية أفلاطون»[2]. بالجمع بين هذين التعبيرين، لا أميّز فحسب بين الاستعمال السقراطي والأفلاطوني للاستعارة العلاجية، بل أشير أيضاً إلى ضرورة التمييز بين التجربة الفريدة لسقراط «التاريخي» و«الشخص المفهومي» الأساس في حوارات أفلاطون.

---

(1) P. Hadot, Exercices spirituels, p. 17.

(2) Jacques Derrida, «La pharmacie de Platon», in La dissémination, Paris, Seuil, 1972, pp. 69-197.

الكتاب الرئيس، الذي كان في أساس تأويلي، هو (**سقراط**) للكاتب غريغوري فلاستوس[1]، الذي يرى أنّ «من الممكن بلوغ سقراط التاريخي عبر "سقراط" معيَّن عند أفلاطون- إلى سقراط الذي يصنع التاريخ، إلى سقراط الذي غيَّر بتعاليمه تفكير أفلاطون وحياته وتفكير وحياة العديد من الناس الذين غيَّر عبرهم مسار الفكر الغربي ككل»[2]. يُوفّر لنا الاستعمال المتكرّر للاستعارة العلاجية في حوارات الفترة الأولى لأفلاطون (أبولوجي، خرميدس، كريتيون، يوثيفرو، جورجياس، هيبياس صغرى، أيون، لاخيس، بروتاغوراس، الجمهورية) وفي الحوارات الانتقالية (يوثيديموس، هيبياس كبرى، ليسيس، منيكسينوس، مينون) حظوظاً كبيرة في اكتشاف «الفلسفة التي يُقدّمها أفلاطون عن سقراط»، على الخلاف من «الفلسفة التي يجعلها على لسان سقراط»[3].

حسب فلاستوس، فلسفة سقراط «التاريخي» هي: 1. أخلاقية صرفة. 2. تجهل نظرية الأفكار المنفصلة والذاكرة. 3. تعمل بوساطة الدحض (elenchus) وليس عبر البرهنة. 4. لا تحتمل على النموذج الثلاثي للنفس. 5. لا تهتم بالرياضيات. 6. تُجاهر بتصوُّر «شعبوي» للفلسفة وليس بتصوُّر نخبوي. 7. لا تمتلك نظرية سياسية متقنة. 8. تولي أهمية كبيرة للعلاقات المثلية-الإيروسية دون ترتيبها تبعاً لأيَّة رغبة ميتافيزيقية. 9. تُبجّل ألوهية أخلاقية خالصة وتُجاهر بديانة شخصية وعملية على وجه الخصوص، تتحقَّق عبر الفعل. 10. تسعى لبلوغ الحقيقة الأخلاقية برفض الأطروحات التي يدافع عنها شركاء الحوار الذين لا يتَّفقون معه[4].

---

(1) Gregory Vlastos, Socrate. Ironie et philosophie morale, trad. Catherine Dalimier, Paris, Aubier, 1994.

(2) Ibid, p. 70.

(3) Ibid, p. 72.

(4) G. Vlastos, Socrate, pp. 72-74.

افتراض إمكانية وجود سمات سقراط التاريخي في حوارات أفلاطون لا ينجرُّ عنه افتراض أن الحوارات هي نقل لمبادلات كلامية حقيقية. إنها «محادثات وهمية»[1]، لكنها تستثمر تذكُّرات حقيقية. لم يكن يرغب أفلاطون في أن يكون كاتب سيرة سقراط؛ لم يكن همُّه الأساس، على العكس من كسينوفان، «صيانة الذاكرة العملية الفلسفية لسقراط، بل إعادة ابتكارها، أو إعادة إحيائها في مشاهد درامية يكون البطل الفيلسوف فيها عُرفاً» بفعله هذا، «**فهو لا يُعيد إنتاج الخطاب الفلسفي لسقراط، لكن يُنتجه**»[2]. عندما يُؤكّد سقراط أفلاطون أن «كل بحث وكل تدرُّب عبارة عن تذكُّر» (مينون، 81c)، فإن سقراط «التاريخي» يتحدَّث بتواضع عن النفس بوصفها «ما بداخلنا، أيّاً كان في ذاته (ekeino, oti pot'esti tôn hèmeteron)، يخصُّ العدل والجور» (كريتيون، 47e). في عصرنا الراهن، الذي يتساءل فيه البشر إذا كانت لديهم نفس، من الأجدى الانطلاق من التعريف المبدئي الذي يقترحه علينا سقراط. يستند الاعتقاد في خلود النفس الذي يجهر به سقراط التاريخي إلى أسطورة أخروية تتطلَّب الثقة منّا (جورجياس، 523c). يعرض أفلاطون مجموعة من البراهين العقلية (فيدون، 79a-b, 69e-72d, 72e-77a, 100-109a؛ الجمهورية، 608d-611c؛ فيدروس، 245c-246a) في سياق الأسطورة الأورفية للنفس المنفية في الجسد على خلفية خطيئة غير محدَّدة.

يمكن استشفاف اختلاف مماثل فيما يخص مشكل الأفكار (eidos, idea). على الرغم من الأهمية التي يوليها سقراط للأفكار ولتقنية التعريف، يبدو من الصعب أن تُنسَب إليه نظرية متطوّرة لهذه الأخيرة. هذا مشكل جوهر أو هوية بالنسبة إليه، يستهدفه السؤال الآتي: «ما هو x؟»[3]، فهو إذاً مشكل

(1) Ibid, p. 75.

(2) Ibid, p. 76.

(3) «حاول أن تقول من جديد بدءاً بالشجاعة، بأي معنى يبقى مماثلاً في كل هذه الحالات» (أفلاطون، لاخيس، 191e).

حقيقة الأفكار. يتحوَّل هذا المنعطف في «كراتيلوس» (439d-e) إلى عرض منسَّق في «فيدون» (65d 4-12). يرى فلاستوس أن بصياغته لأربع فرضيات، مفادها 1. الأفكار متعذِّرة البلوغ بالحواس. 2. إنها ثابتة. 3. لامادية. 4. توجد «في ذاتها لأجل ذاتها»، يترك أفلاطون المجال واسعاً للابتعاد عن التصوُّر الأخلاقي الخالص للفلسفة كما جهر به سقراط، بتفضيل تصوُّر صوفي يُزوِّد النفس بأجنحة (فيدروس، 249c)، ويجعلها قادرة على الانتشاء التأمُّلي، يكون فيه الفعل الفلسفي أعلى فعل في المشاهدة. سيُركِّز القسم الأول من هذا الفصل على السؤال الذي تطرَّق إليه فلاستوس بسطحية: أيساعدنا استعمال سقراط الاستعارة العلاجية على فهم جيِّد لغرابتها الوجودية والفلسفية على حدٍّ سواء، أم تؤدي دوراً ثانوياً في الفكرة التي يبلورها حول دوره الفلسفي، والطريقة التي يُنجز بها هذا الدور (1)؟ سأقوم، في القسم الثاني من هذا الفصل، بحصر بعض التأمُّلات الأفلاطونية للاستعارة العلاجية بالاعتماد على مقال دريدا (2).

1- سقراط «تجانسي»؟

لم يكن سقراط أول فيلسوف يلجأ إلى استعمال الاستعارة العلاجية. كان أمبيدقلس قد قدَّم قصيدته الفلسفية على أنها توفِّر أدوية ضد الأوجاع البشرية[1]، والاستعمال الذي يقوم به ديمقريطس هو أبعد ما يكون عن البلاغة[2]. السفسطائيون أنفسهم لجؤوا إلى هذه الاستعارة. في «امتداح هيلين» يصف جورجياس اللوغوس على أنه عقار (pharmakon, drogue) يحتمل أعراضاً نافعة أو مؤذية: «مثلما أن بعض العقاقير تساعد الجسد على التخلُّص من بعض الأمزجة، كل عقار في دوره الملائم، البعض يوقف المرض، والبعض الآخر الحياة؛ كذلك بعض الخطابات تؤلم، وبضعها يُبهج، وبعضها

(1) D.K. B 111-112.

(2) D.K. B 31, 281, 231, 224, 285. Cf. M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 50.

يُرهب، وبعضها يُشجّع؛ وخطابات أخرى عبر الإفحام السيّىء تُخدّر النفس وتُسحرها (tèn psuchèn epharmakeusan kai exegoeteusan)». أمام سحر (goeteia) الفصاحة المقنعة (peithô)، يجد سقراط نفسه في موقفٍ دفاعي، يحترس من الاستهلاك المفرط لبعض العقاقير.

من المستحيل خلو أيّ حوار من حوارات أفلاطون من الإشارة إلى الطب بشكل أو بآخر. لا نهتم هنا سوى بالحالات النموذجية للتصوُّر السقراطي للفلسفة، ولممارسته لها. تفتتح محاورة «بروتاغوراس» على مشهد يُحذّر فيها سقراط الشاب أبقراط (الذي يشير إلى اشتراكه في الاسم مع أبقراط الكوسي، صاحب «قَسَم أبقراط» الشهير)، من عدم ائتمان نفسه طبيباً يمكنه أن يكون مشعوذاً: «هل تدري فقط إلى أيّ خطرٍ تُعرّض نفسك؟ إذا كان من الواجب عليك أن تأتمن على جسدك شخصاً، وتضعه أمام خطر الصحة أو الهلاك، فإنك ترى بتمعُّن لمعرفة إذا كان عليك القيام به أم لا، وتشاور أصدقاءك وأقاربك، بتخصيص أيام طويلة للدراسة؛ وعندما يتعلّق الأمر بشيء له قيمة أكثر من جسدك، يتعلّق الأمر بنفسك التي يتوقّف عليها مصيرك وسعادتك أو شقاؤك، بأن تكون صحيحة أو عليلة، فلا تشاور أباك أو أخاك، ولا أي شخص آخر من بين أصدقائك، إذا أردت أن تأتمن على نفسك أجنبياً حلَّ بالمدينة أم لا» (بروتاغوراس، 313a-b). يمكن تكميل هذه التحذيرات بإشارات إيجابية تُبيّن كيف أن شخصية سقراط وتصوُّره للفلسفة، التي لا تنفك عن الممارسة، يضعان معالم مهمّة في ترقية الاستعارة العلاجية.

1-1- أتوبيا: الغريب في المدينة:

يقول فرنسيس وولف: «لم يكن سقراط فيلسوفاً أبداً بالمعنى الذي نقصده اليوم بهذه الكلمة»[1]. لكن يؤكّد الكاتب نفسه: «كل شيء في سقراط فلسفي، إلى غاية هيئته البدنية: فيه تحيا الفلسفة، وعبقريته مثل أدنى هوسه

(1) Francis Wolff, Socrate, Paris, PUF, ⁴2010, p. 5.

يتَّحدان بتفكيره»[1]. بقراءة صورة سقراط كما يرسمها لنا فرانسوا روستان، الذي يجعل منه «أوّل طبيبٍ حقيقي»، ينبغي بالأوْلى استنتاج أن «سقراط لم يعد فيلسوفاً» وأن «الطريق الذي يقترحه مبهم بالنسبة إلى العقلاء»[2]. بلغت مغالاته درجة من الإسراف جعلت الناس يريدون التخلُّص منه. يؤكّد الكاتب. لذلك، تُستعمل استراتيجيات كثيرة، من الأكثر عُجالة، وهي قُضاة سقراط، إلى الأكثر لطافة وهي استراتيجية أفلاطون في إعادة تملُّكه [أي سقراط]، مروراً بالتقديس (كسينوفون)، أو بالسخرية (أرستوفان)، أو بالتدريس (أرسطو).

هل ينبغي الاختيار بين سقراط «الفيلسوف» (وولف) وسقراط «الطبيب» (روستان)؟ ليس بالضرورة، شريطة التفاهم حول المعنى السقراطي لطبِّ النُّفوس (والأجساد!) وحول الممارسة السقراطية للتَّفلسف! أتوبيا[3] سقراط في قلب التأويل «العلاجي» الذي يقترحه روستان؛ حيث تستهدف الملاحظة الجدالية «الاحتكاك به هو أقل خطراً من المدح»[4] ثناء هادو على سقراط التجانسي. يضيف: «مع سقراط لا مجال للخصام الفلسفي، بل للمواجهة المورّطة»[5]؛ لأن الأمر يتعلَّق بإحراج المحاور لكي يرتبك إلى درجة أن «التساؤل المستمر والشكوك وإضمار الجهل والترقُّب الذي يُنهي النقاشات تُعطي كلّها للفكر مظهراً مقلقاً»[6].

---

(1) Ibid, p. 42.

(2) François Roustang, Le Secret de Socrate pour changer la vie, Paris, Odile Jacob, 2011, p. 18.

(3) تعني الكلمة أتوبيا (Atopia, atopie) القابلية الجينية للتعرُّض للحساسية (allergies)، وتعني حرفياً في اللسان اليوناني «حالة الشيء في غير مكانه»؛ أي غير طبيعي، أو غير عادي، بمعنى غريب. (المترجم).

(4) Ibid, p. 12.

(5) Ibid, p. 13.

(6) Ibid, p. 19.

1-2- الابتكار السقراطي للفلسفة الأخلاقية:

تبعاً لأرسطو[1]، يُعدُّ سقراط انطلاقة جديدة في الفلسفة؛ لأنه لم يعُد «فيزيولوجيّاً»، «فيلسوف الطبيعة» كما كان أسلافه [السابقين على سقراط]، وليس «خبيراً في القوانين» (nomologue) كما كان عليه السفسطائيون، وليس أيضاً «إبستمولوجياً»[2]، بالإضافة إلى ميتافيزيقي كما سيكون عليه أفلاطون وأرسطو. بالنسبة إلى فلاستوس، سقراط «فيلسوف أخلاقي حصراً»[3]، شغفه الأساس هو البحث عن الطريقة الصحيحة في العيش (جورجياس، 500b-c). هكذا يعرض نفسه أمام مواطنيه خلال محاكمته: «فرض عليَّ الإله مهمَّة العيش بالتفلسف - كما افترضته وخمَّنتُ فيه؛ بمعنى أن أضع نفسي والآخرين على محكّ الاختبار» (أبولوجي، 28e).

«العَيْشُ بالتَّفَلْسُف»: نجد هنا الإلحاح على الفلسفة بوصفها طريقة في العيش. أو أيضاً: «بالنسبة للإنسان، الخير الجزيل أن يرعى نفسه يومياً بالفضيلة، وبكل ما تسمعونه من نقاشاتي عندما أخضع ذاتي والآخرين إلى البحث، وأصل إلى القول بأن الحياة التي تفتقر إلى البحث لا تستحقّ أن تُعاش» (أبولوجي، 38a 4-5). على الخلاف من تيري إروين (Terry Irwin)، الذي يُسند إلى سقراط فلسفة أخلاقية «آلية» تكون فيها الفضيلة مجرَّد وسيلة للسعادة، يدافع فلاستوس عن الفكرة القائلة إن سقراط «مؤسس الشكل غير الآلي لمذهب السعادة[4] المشترك بين الأفلاطونيين والأرسطيين والكلبيين

---

(1) «[...] كان سقراط يهتم بالفضائل الأخلاقية، ولقد كان الأول في البحث عن تعريفاتها العالمية» (Aristote, Métaphysique, 10878 b17).

(2) «[...] لا يمكن نسب أيَّة نظرية معرفية (إبستمولوجية) إلى سقراط» (G. Vlastos, Socrate, p. 29).

(3) G. Vlastos, Socrate, p. 326, note 5.

(4) أستعمل (bonheur) للدلالة على السعادة، و(eudémonisme) للدلالة على مذهب السعادة، فلسفة خاصة ترى أن منتهى الإنسان هو السعادة القصوى. (المترجم).

والرواقيين؛ أي بين كل اليونانيين الذين عالجوا الفلسفة الأخلاقية، باستثناء الأبيقوريين»[1]. يعزو إليه ابتكار «مسلَّمة مذهب السعادة» التي ترى أن «السعادة هي موضوع الرغبة لدى كل البشر بوصفها النهاية القصوى (telos) لأفعالهم العقلانية»[2].

1-3- الغرابة «الديمونية»[3] لسقراط:

قبل تحليل الملابسات الطبية لهذه المسلَّمة، لنبدأ باستحضار بيوغرافيا سقراط و«ملفه الطبي»، الذي ليس لدينا الكثير لنقوله بشأنه: هو من عائلة بسيطة، سقراط ابن نحّات الأحجار سوفرونيكُس (Sophronicos) وأمّ قابلة فيناريتُس (Phénarète). هنا أوّل إشارة بيوغرافية توحي بأن الاهتمام بالاستعارة الطبية أو العلاجية ينخرط في تاريخه الشخصي. تبعاً لديوجين اللائرسي، وُلد [سقراط] في «اليوم السادس من ترغليون[4]، اليوم الذي

(1) G. Vlastos, Socrate, p. 23.

(2) Ibid, p. 281.

من أجل نقاش مفصَّل حول العلاقة بين السعادة والفضيلة، يمكن مطالعة، في الكتاب نفسه، الفصل الثامن (ص277-320) الذي ينتهي بخاتمة ذات عنوان بليغ: «سقراط السعيد».

(3) تحيل الصفة (démonique) إلى الاسم ديمون (Daimon)، وهو العبقري أو الإله الذي يسكن في سقراط، ويوحي إليه بالأحكام السديدة؛ عدم خلطها بالصفة (démoniaque) المنحدرة عن الاسم (Démon) وهو الشيطان أو الشرير. ربّما الخلط بين الاسمين مثل عدم التمييز بين الخيط الأبيض من الخيط الأسود في الفجر هو الذي زجَّ بسقراط في اتهامات الجنون والمحاكمة. (المترجم).

من أجل دراسة موثقة حول المسألة يمكن الرجوع إلى الكتاب الآتي:

Andrei Timotin, La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de Daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens, Leyde-Boston, Brill, coll. «Philosophia Antiqua», 2012.

(4) «ترغليون» (Thargélion) هو الشهر الحادي عشر من التقويم اليوناني العريق في أثينا، ويشتمل على (30) يوماً. اليوم السادس منه، الذي وُلد فيه، يتواقت مع حفلة إكراماً لأبولون (Apollon). (المترجم).

يُطهّر فيه الأثينيون مدينتهم». تكمن شعيرة التطهير في طرد شخصين يُمثّلان دور كبش الفداء (pharmakos). بعد أن تمنّى أن يصبح موسيقاراً، اقتنع سقراط بأن الفلسفة هي الموسيقا العُليا (فيدون، 60e). بانصياعه لكاهن الدلف، قضى حياته في التفتيش عن ذاته وعن الغير. حُكم عليه بالإعدام بعد قضيَّة اتُّهم فيها بالزندقة، تجرَّع على أثرها بشجاعة سُم الشوكران. تُشير الشهادات المتطابقة لأفلاطون (المأدبة، 215b-c؛ فيدون، 117b) وكسينوفون[1] وأرستوفان[2] إلى البشاعة البدنية لسقراط، الذي كان ذا تركيبة جسدية صلبة، وعُرف بشجاعته في إحدى المعارك. نيتشه الذي يؤكّد أنه «أول يوناني شهير وقبيح الملامح»، يرسمُ عنه رسماً هزلياً بعينين محمرَّتين وشفتين ضخمتين، ذات كرش بدينة.

يقارن ألسيبياد في «المأدبة» (215b-216d) المظهر الخارجي لسقراط بسلينوس (Seilênos, Silène)؛ شخص خليع وبشع ومهرّج في الأسطورة اليونانية[3]. لا تشير المقارنة إلى البشاعة البدنية فحسب، بل أيضاً إلى نشاط نزوي قوي، نجد بعض مظاهره في حوارات الشباب العديدة؛ حيث يتملّق سقراط لفتية أثينيين في غاية الجمال، على غرار خرميدس وألسيبياد. يعجز الوصف الهزلي عن حجب الافتتان؛ لأن ألسيبياد كان يعرف أن المظهر «البدين» يختزن على كنوزٍ إلهية. الغرابة أو الغُربة (atopia)[4] التي تناهز أحياناً الشطط، والتي تجعل من سقراط كائناً غير قابل للتصنيف، ليست مفتاح شخصيته فحسب، إنها علاوة على ذلك مفتاح فلسفته[5]. سمة

(1) Xénophon, Le Banquet, IV, 19; V, 7.

(2) Aristophane, Nuées, 362.

(3) Le Banquet , 215b-216d.

(4) Platon, Gorgias 494d: «Tu es vraiment atopos , Socrate» إنك غريب يا سقراط Le Banquet 215a. Sur ce thème, voir: Marina Barabas, «The Strangeness of Socrates», in Philosophical Investigations , 9 (1986), pp. 89-110.

(5) G. Vlastos, Socrate , p. 12, note 3.

شخصيته التي حيَّرت الشُّرَّاح، من القديم إلى اليوم، هي لغز «ديمونيون» (daimonion). يتعلَّق الأمر «بشيء إلهي يشبه الإله» (أبولوجي، 31c)، أو شيء «ديموني» (to daimonion) (أثيفرون، 3b5). يهُمُّنا هذا اللّغز لغرضين؛ لأنه عُنصر يُشكّل شخصية سقراط، ولأن هذا الأخير، تبعاً للتأويل المراد تبنّيه، قد يظهر في صورة سيّدٍ متنوّر، وربما أيضاً في صورة مختلٍّ عقلياً[1].

ما يهم قبل كل شيء عدم خلط هذه العبارة بالكلمة «ديمون» (daimon)، التي تدلّ على ألوهية حافظة، نوع من الملاك الحارس؛ ليس لأن هذه الصيغة لا تؤدي دوراً في تأويل شخصية سقراط، على العكس. إيروس هو نصف-إله؛ أي ديمون. تكمن استراتيجية «المأدبة» في استثمار أقصى للتقارب الممكن بين سقراط وإيروس، والعكس بالعكس. ينبغي فهم الكلمة «ديمونيون» إضماراً «للعلامة الإلهية» (to daimonion sèmeion) (الجمهورية، 496c؛ يوثيديموس، 272e؛ فيدروس، 242b3). خلال مقاضاة سقراط، اتَّهمه أعداؤه بأنه مبتدع خطير، قادر على إدخال، بتهوُّر، «آلهة جديدة» في المدينة. بأخذ المترادفات في الاعتبار «آية الله» (أبولوجي، 40b1)، أو «علامة» (أبولوجي، 41d 6)، ينبغي الانطلاق من مفهوم «العلامة» (العلامة التي تظهر أحياناً كـ«صوت» باطني). ليس أن شيئاً أو شخصاً «يُشير» إلى سقراط فحسب، وفي بعض الحالات «شيء يقول له بأن...»، إلى درجة أنه يسمع أصواتاً: «هذا ما حصل لي منذ الطفولة: بلغني هاتفٌ، وعندما يحدث هذا الشيء، يُصرفني دائماً عمَّا أريد القيام به، ولا أندفع أبداً لذلك» (أبولوجي، 31d).

يُقدّم كسينوفون وأفلاطون تأويلات متعددة لهذه الظاهرة؛ حيث يبدو تأويل الأول أكثر سحرية من تأويل الثاني[2]. أمام التأويلات السيكولوجية التي حاولت أن تعرف في «ديمونيون» جانباً مَرَضياً، يشير فلاستوس إلى أن

---

(1) Ibid , pp. 382-391.

(2) G. Vlastos, Socrate, p. 384.

ثمّة اختلافاً أساسياً بين «سماع أصوات» واكتشاف التأويل الصحيح للرسالة[1]. إذا كانت صوت «ديمونيون» يحمل «رسائل»، على عاتق العقل أن يفكّ شيفرتها، وأن يُحدّد معناها. يُوزّع فلاستوس الفقرات التي تتحدَّث عن «ديمونيون» إلى ركنين: من جهة، الركن الذي يجد فيه سقراط تعليلاً عقلانياً لصوت «ديمونيون»[2]؛ من جهة أخرى، الركن الذي يتصرَّف فيه تحت إيعاز حدسٍ[3]. حتى في السلسلة الثانية من النصوص، لا شيء «يستلزم، أو يوحي بأن سقراط قَبِل بالخضوع إلى أوامر "ديمونيون"، إذا كانت آراؤه مسيئة إلى العقل الأخلاقي»[4]. وإن كان تأويل هادو للظاهرة نفسها يختلف كثيراً عن تأويل فلاستوس، بالاعتماد على التأويلات الرومانسية التي كان يرى فيها «نوعاً من السحر الطبيعي»[5]، فهو ينضم إلى الأطروحة التي مفادها أن ثمّة «عنصراً غامضاً، متناقضاً، متردّداً[6]، لا هو خيّر ولا هو سيّىء»، تتعلَّق قيمته، في نهاية المطاف، بالقرار الأخلاقي عند الإنسان.

1-4- ميراث أمومي: فن التوليد:

إذا كان سقراط قد ورث عن والده النحّات للأحجار، فن نحت التعريفات الجميلة، فإنه ورث عن مهنة والدته موهبة توليد النفوس. إذا تجاوزنا تعليمة الانقياد حصراً بالحوارات الأولى لأفلاطون، يمكن أن نقدم

---

(1) Ibid, p. 385.

(2) Platon, Apologie, 31c-32a. (تعليل عدم الالتزام السياسي) Apologie, 40a-c صمت «ديمونيون» هو «علامة» توحي بأن خط الدفاع الذي تمَّ تبنّيه خلال المحاكمة كان جيّداً)؛ Apologie, 28ᵉ ; 33c.

(3) Platon, Théétète, 151c (هل عليه أن يتولّى أمر المريدين الذي انصرفوا عنه؟ أحياناً نعم، وأحياناً لا) Euthydème , 272ᵉ ; Phèdre, 242 b-c.

(4) G. Vlastos, Socrate, p. 388.

(5) P. Hadot, Exercices spirituels, p. 106.

(6) Ibid, p. 107.

أوّل مقاربة للطب السقراطي بالانطلاق من الفقرة الشهيرة لمحاورة «ثياثيوس» (149a-151d)، التي تُفصّل المقارنة بين الممارسة السقراطية للفلسفة وفن القابلات، بمعنى التوليد (la maïeutique). يُذكّر سقراط ثياثيوس، الذي عجز عن إنجاب تعريف مقنع حول العلم، بأنه ابن قابلة شجاعة وجليلة (149a)، وأنه يمارس مهنة مماثلة عن غير دراية الجميع. يدور التَّماثل بين ممارسات التوليد لدى والدته وممارسته الخاصة في التوليد حول ثلاثة مستويات: 1. لا تُنجب القابلات بذاتها، لكن تساعد على وضع مواليد الآخرين .2. فنهنَّ في التوليد غامض. القابلات هنَّ أيضاً مجهضات أو مسقطات الحمل: «[...] المولّدات بالعقاقير (pharmaka) التي تمنحها وبأناشيدهنَّ، لهنَّ القُدرة على إيقاظ الآلام، وفي الوقت نفسه على جعلها ناعمة قدر الاستطاعة، وأيضاً مساعدة أولئك اللواتي لهنَّ ولادة صعبة؛ مثلما لهنَّ القُدرة على الإجهاض إذا كان رأيهُنَّ يتطلّب إسقاط الحمل» (149dc-d)؛ 3 .أخيراً، إنهنَّ وساطات[1] لا يُهزمن.

يستعيد سقراط هذه الخاصيات الثلاث: «[...] ثمّة أشياء في مهنتي في التوليد تُشبه مهنة المولّدات، لكن تختلف من حيث أنني أولّد الرجال وليس النساء، بأن أسهر على نفوسهم التي تضع حملاً، وليس على أجسادهم» (150b).

أ) يشير قبل كل شيء إلى الاختلاف في الأدوار بين المولّد والمنجب: «هذا هو المهم في مهنتنا: أن تكون لك القدرة على الشعور، بكل الوسائل،

(1) الكلمة (entremetteur) في المذكَّر و(entremetteuse) في المؤنَّث، لها معنيان، أحدهما لغوي وإيجابي وهو «الوساطة» بأن تكون القابلة وساطة بين المرأة التي تنجب والمولود الذي تريد إنجابه، وأن يكون سقراط وساطة بين الشخص ونفسه، بأن يربطه بذاته ويحمله على استخلاص الأفكار من ذاته؛ والثاني اصطلاحي وسلبي وهو «القوّاد» الذي يتسلَّل بين شخصين أو عدة أشخاص في الغالب لأغراض المغازلة. المسألة عند الإناث بارزة من أجل ربط فتاة بفتى. (المترجم).

إذا كان فكر الشاب يلد خيالاً؛ أي الخاطئ، أو يُنجب تصوُّراً؛ أي الصحيح» (150b-c). ترتبط هذه القدرة مباشرة بتعليم الجهل عند سقراط: «[...] لديَّ على الأقل هذه الميزة الخاصَّة بالمولّدات: إنني غير أهل لتصوُّر المعرفة، وما عاتبني به الكثير؛ أي إنني لا أجيب عن أيّ شيء، لأن لا شيء في ذاتي يعلم شيئاً؛ إنها الحقيقة التي يلومونني عليها. إليكم السبب في ذلك: اللجوء إلى التوليد هو من إيعاز الإله الذي يمنعني من الإنجاب» (150c). عدم القدرة على إنجاب حقيقة من الحقائق، توفّر لسقراط القوَّة العلاجية في التدخُّل: «[...] أولئك الذين يعدُّون أنفسهم شركائي في البداية، بعضهم يتبدَّى في غاية الحُمق، لكن عندما تتمادى علاقتنا إن شاء الحق، مدهشة هي الثمار التي تمدُّها: ذلكم هو الانطباع الذي يخرجون به حول ذواتهم وحول الآخرين؛ وهذا جليٌّ وواضح: لم يتعلَّموا مني شيئاً البتّة، لكن وجدوا بأنفسهم، وانطلاقاً من أنفسهم، مجموعة من الأشياء الجميلة، وأصبحوا المتنعّمين بها. من كان السبب في هذا التوليد؟ لا شكّ أنه الإله الحقّ، وأنا أيضاً» (150c-d).

ب) تدخُّله [في التوليد] ملتبس نوعاً ما: «[...] أولئك الذين يريدون أن يكونوا شركائي يشعرون أيضاً بشيء يشبه النساء اللواتي يضعن حملاً: إنهم يتألَّمون وهم يتكبَّدون، خلال أيّامٍ وليالٍ، أكثر منهنَّ، بشيء لا يجدون له مخرجاً؛ والسهر على هذا الضيق، والتخفيف منه، يمكن لفني [في التوليد] أن يضطلع به» (151a-b).

يتحمَّل سقراط أيضاً دور الوساطة: «لكن ثمّة بعض الأشخاص [...] يبدو أنهم لا يحملون شيئاً: عندما ألاحظ بأنهم ليسوا بحاجة إليَّ، أقوم من أجلهم بدور الوساطة، وإجلالاً للعليّ القدير، أفلح في معرفة أيُّ واحد منهم جدير بأن يكون شريكاً» (151b). بعدما شرح سقراط هذه المماثلة الثلاثية، يعود إلى الحالة الخاصة التي يهتم بها الآن، وهي حالة ثيائيوس، الذي عظُمت نفسه وهي جاهزة للإنجاب: «سلّم نفسك لي مثل ابن المولّدة الذي

يُقبل هو الآخر على التوليد ويجعله مهنته؛ وما أطلبه منك أن تعمل على الإجابة قدر استطاعتك» (151b-c). وإن كان من الصعب معرفة أيّ سقراط يتحدَّث هنا، أسقراط التاريخي أم الشخص المفهومي لأفلاطون[1]؟ ينبري من ذلك فيلسوف طبيب يجتهد.

1-5- تكوين علاجي:

للحصول على فكرة دقيقة على طب سقراط، ثمّة عناصر قيّمة في محاورة «خرميدس»، يُصوّر أفلاطون فيها سقراط تحت تأثير جمال خرميدس، الذي يشتكي من آلام في الرأس. لكي يقترب منه، يلجأ سقراط إلى حيلة: يتظاهر بامتلاك الدواء (pharmakon) (155e) القادر على تخليصه من صداعه؛ يتلخَّص الدواء في «ورقة» يُضاف إليها تعويذة (epoè)، نوع من السحر الذي يجلب الشفاء التام، كما تقتضيه الحكمة الأبقراطية؛ «[...] لأن طبيعته لا تقتضي مداواة رأسه على حدة؛ يكمن الأمر في ما سمعته عن الأطباء المحترفين، الذين يُتنقَّل إليهم لاستشارتهم حول وجع في العينين: يؤكدون أن من غير الإمكان معالجة العينين فقط، بل من الضروري معالجة الرأس أيضاً لضمان سلامة العينين؛ كذلك من الحُمق تصوُّر معالجة الرأس لوحده بمعزل عن الجسد كله. بموجب هذا المبدأ، يحاولون معالجة وشفاء الجزء مع الكل» (156b-c).

يزعم سقراط أنه تعلَّم هذه الطريقة في العلاج، خلال تأدية واجبه العسكري، من طبيب ترقوي [من مدينة ترقيا] ينتسب إلى الملك زلموكسيس (Zalmoxis)، ليضيف «زائدة من النفس» تبعاً لمقتضى الطب الكُلاني (holistique): «[...] مثلما أنه لا يُجدي إشفاء العينين دون الرأس، ولا الرأس دون العينين، لا ينبغي الإقدام على معالجة العينين بمعزل عن الرأس، ولا

(1) Vlastos, Socrate, p. 31; Myles Burnyeat, «Socratic Midwifery, Platonic Inspiration», Bulletin of the Institute of Class. Studies, n°24, University of London, 1977, pp. 7-15.

الرأس بمعزل عن الجسد، ولا الإقدام على معالجة الجسد بمعزل عن النفس [...] والعلّة في ذلك أن العديد من الأمراض تفلت من الأطباء اليونانيين الذين يجهلون الكل الذي ينبغي العناية بفحصه؛ لأن عندما يكون الكل عليلاً، فمن المستحيل أن يكون الجزء سليماً. في الواقع [...]، النفس هي منبع كل الأوجاع وكل الخيرات التي تقع للجسد وللإنسان في رُمَّته، ومن هنا تتفرَّع، كما تتفرَّع من الرأس إلى العينين. ينبغي قبل كل شيء إذاً معالجة النفس، إذا كان الغرض أن تبقى أجزاء الرأس وباقي الجسد في عافية» (156e-157a). يتضاعف استحضار تعليم الطبيب الترقوي من بداية المحاورة إلى نهايتها بتحذير: معالجة النفس قبل كل شيء بتعاويذ الخطابات الجميلة والساحرة قبل تجريب أدوية أخرى. لم يُخطئ كريتياس، الشاهد على هذا اللقاء الطبي: كان بإمكان لوجع الرأس، عند خرميدس، أن يكون نعمة جليلة إذا «دفعه ذلك»، وبوساطة سقراط، «لأن يُصبح أفضل من وجهة نظر الفكر أيضاً» (156c).

1-6- تشخيص: آلام النفس:

في محاورة «ألسيبياد الثاني»، التي تناقش مخاطر التوسُّل الطائش، يُفصّل سقراط التعارض الكائن بين الهذيان والرُّشد، ليثير الانتباه إلى أن مرض النفس أكثر خطورة من علل الأجساد: «إذا كان صحيحاً أن المصابين بالحمَّى هم مرضى، فليس بالضرورة أن المرضى يشتكون من الحمَّى، أو من النقرس، أو من وجع العينين» (140a). بمقدار ما يوجد أنواع من الاختلال العقلي، بمقدار ما يوجد معالجات لذلك. من بين آلام النفس، يُشخّص سقراط وجعاً خاصّاً، وهو الذي يُسبّبه جهل الأحسن، ومنه الأطروحة حول أولوية المعرفة بالخير؛ لأن «امتلاك العلوم الأخرى، إذا لم يُصاحبها علم ما هو أحسن، فإنها لا توفّر أيَّة فائدة لمن يمتلكها» (146d). ما ينطبق على التحمُّس الديني، «الاسم المناسب للجنون» (151a)، يتطلَّب التعميم. بدلاً من الثقة في الرأي الذي يقول لنا كيف نتصرَّف إزاء الآلهة والبشر، ينبغي «على المدينة أو النفس التي تريد أن تحيا باستقامة، أن ترتبط دون قيد بهذا

العلم (معرفة الخير) مثلما يرتبط المريض بالطبيب، أو الراكب بالقبطان إذا أراد الملاحة بأمن» (147a).

1-7- العناية بالذات والمعرفة بالذات: نحو البحث عن خلاص النفس:

تساعدنا محاورة «ألقيبيادس الأوّل»، التي عدّها الشرّاح القدامى أحسن تقديم لأفلاطون («تقديمه الخاص للفلسفة» نوعاً ما) على فهم أفضل ما يُقصَد بـ«معنى الأحسن». باقتناعه بأن الأثينيين واليونانيين الآخرين «نادراً ما يتداولون بشأن العادل أو الجائر»؛ لأنهما بالنسبة إليهما «عبارة عن بداهات» (113d). ينصاع ألقيبيادس إلى تساؤل سقراط، الذي يُصرُّ على مناقشته حول مصدر معرفته بالنافع. يبدو جليّاً أن العدل والنافع لا يدلّان، في نهاية الاستجواب، على الشيء نفسه. السياسي الذي يجهل هذا التمييز هو عاجز عن إنجاز مهمّته: العناية بالمدينة مثلما يعتني الفرد بجسده. ومنه الأهمية الحاسمة للسؤال الذي يحثُّنا على معرفة التقنية الملائمة التي تتيح لنا العناية بذواتنا (128d). إنها «المعرفة بالذات» كما يرسمها حائط المعبد من أبولون إلى الدلف. دون معرفة الذات، فلا عناية بالذات، والعكس صحيح. المعرفة بالذات لها غاية علاجية، وليس غاية معرفية فحسب، كما يمكن الاطلاع على ذلك في محاورة «خرميدس». وفي محاورة «ألقيبيادس الأول»، هي التي تُشكّل الترياق (alexipharmakon) ضدَّ كلّ الآلام: «تدرَّب قبل كل شيء عزيزي؛ تعلَّم ما ينبغي معرفته لمزاولة الشؤون في المدينة، وتجنَّب الذهاب نحو ذلك قبل أن يكون بحوزتك الترياق، لتفادي أيّ شؤم يقع لك» (132b).

قبل التساؤل كيف يفهم أفلاطون القول المأثور في معبد دلف، ينبغي تحديد دلالته السقراطية، اللهمَّ إلا إذا أعلنّا فوراً كما يفعل روستان، أن «'اعْرِف نَفْسَكَ بِنَفْسِكَ' ليست لسقراط»[1]. بالنسبة إلى سقراط، العناية بالذات ومعرفة الذات يدلّان على الشيء نفسه؛ لأن العناية بالذات معناها

(1) François Roustang, Le Secret de Socrate, pp. 87-93.

العناية بالنفس. لذا، لا يهم معرفة طبيعة النفس. ما يهم أكثر هو الاعتراف بالنفس مبدأ للفعل الأخلاقي، وأن معرفة الذات هي القدرة على العناية بالنفس، وبالتحديد في «هذا الجانب من النفس، الذي تتواجد فيه فضيلة النفس» (133b). محاورة «ألقيبيادس الأول» هي النص الأفلاطوني الوحيد الذي توجد فيه «النظرية العامة للعناية بالذات»[1]. الرابط الوثيق الذي تقيمه هذه المحاورة بين موضوع العناية بالذات ومبدأ الدلف في معرفة الذات (وهو ما أشار إليه جُلّ الأفلاطونيين المحدثين) يرسُم دائرة تنطلق «من الذات موضوع العناية إلى معرفة إدارة الآخرين». معرفة ما «الذات التي على عاتقي العناية بها لكي يتسنَّى لي العناية بالآخرين»[2]، تمنع الاعتقاد في ذات مقطوعة عن كل تجربة في الغيرية. يمكن الحديث في هذا الصدد، عن «الحلقة الهرمينوطيقية» للعناية بالذات، التي عوض أن تُركّز حصراً على معرفة الذات تُبقي على الرابط بين الإنية والغيرية، برفض الفصل بين التطهيري (تطهير النفس) والسياسي.

بمعارضته تراثاً طويلاً يُشدّد على «معرفة الذات» (gnôthi seauton) على حساب «العناية بالذات» (epimeleia heauto)، يرى فوكو ما يأتي: وإن كان سقراط أول من أرسى العلاقة بين الموضوعين، كان «ديمونة» (daimôn) يدعوه لأن يحثَّ مواطنيه الأثينيين على العناية بذواتهم، وأن يعتنوا بالقدر نفسه بالمدينة، وكان هذا يجعل منه مشاغباً خطيراً في عيون مواطنيه: «سقراط هو إنسان العناية بالذات وبقي على ذلك». هل يتعلَّق الأمر بمزاج شخصٍ يقترب أكثر من الغرابة؟ ليس الأمر كذلك؛ لأن العناية بالذات «لم يتوقَّف عن كونه مبدأ أساسياً لوصف السلوك الفلسفي طيلة الثقافة اليونانية تقريباً، الهيلنية والرومانية»[3]. لا يكتفي فوكو بجعل العناية بالذات الشرط

(1) M. Foucault, L'herméneutique du sujet, p. 46.

(2) Ibid, p. 40.

(3) Ibid, p. 10.

الحاسم لبلوغ الوجود الفلسفي، إلى درجة أن التفلسف، في نظره، هو العناية بالذات وعكسه؛ ويرى فيه «الظاهرة الثقافية المشتركة والحقيقية»[1]، الذي يُشكّل حدثاً عظيماً في تاريخ الفكر؛ لأنه فحسب «أصبح نوعاً من القالب (matrice) للتنسُّك المسيحي»[2].

ليس من شأن هذه الطريقة الخاصة في النظر إلى الأشياء والوقوف في العالم ومباشرة الأفعال وإنشاء العلاقات مع الغير أن تنحبس في دائرة «الحياة الخاصة» للعلاقة الحميمية بين الذات وذاتها. تقتضي «تحويلاً أو اهتداءً» كما تمَّت الإشارة إليه في الفصل السابق، ويسير هذا التَّحويل جنباً إلى جنب مع الرياضات الروحية بالمعنى الذي طرحه هادو؛ أي «التدرُّب على الأفعال من الذات إلى الذات»[3]، على غرار: إعالة الذات، التعدُّل، التطهُّر، التحوُّل، التغيُّر. يستلزم هذا الأمر كذلك شكلاً خاصاً من الشجاعة التي حلَّل فوكو طرائقها في درسه «شجاعة الحقيقة». يمكن الحديث عن كل «شكلٍ من الفكر» على أنه «فلسفي» عندما «يتساءل عمَّا يتيح للفرد بلوغ الحقيقة»، أو «الذي يحاول تحديد شروط وحدود بلوغ الفرد إلى الحقيقة». من هذه الوجهة في النظر، «يدلّ العناية بالذات على جُملة الشروط الروحانية، جُملة التحوُّلات الذاتية، التي هي الشرط الضروري لكلّ بلوغٍ في الحقيقة»[4]. يُعرّف فوكو «الروحانية» بأنّها «البحث أو الممارسة أو التجربة التي يُجري بموجبها الفرد التحوُّلات الضرورية في ذاته لبلوغ الحقيقة»[5]. لا مجال وقتها «المعارضة الروحانية والعقلانية، كما لو كانا شيئين من المستوى نفسه»[6].

---

(1) Ibid, p. 11.

(2) Ibid, p. 12.

(3) Ibid, p. 12.

(4) Ibid, p. 18.

(5) Ibid, p. 16.

(6) Ibid, p. 76.

إذا كانت «الحقيقة غير مكشوفة للفرد سوى بمقابل يستعمل كينونة الفرد ذاتها»[1]، لا يخص التَّحويل طرائق التفكير فحسب، بل أيضاً نمط وجود الفرد. يُميّز فوكو بين شكلين رئيسين تدلّ عليهما الكلمتان (erôs) و(askêsis). الكلمة الأولى تُبرزها محاورة (**المأدبة**) لأفلاطون وترجماتها المسيحية: إنها حركة الإيروس التي تنزع الفرد عن ذاته، وتجعله عُرضة لحقيقةٍ تأتي إليه وتنيره. تخص الكلمة الثانية اشتغال الذات على ذاتها «التي هي مسؤولة عن ذاتها في جهاد طويل وهو الزهد»[2]. سواء تعلّق الأمر باهتداءٍ فلسفي، أم بهدايةٍ دينية، تُعرف قيمتهما من نتائجهما؛ لأن الحقيقة التي نلتقي بها تُحوّل كينونة الفرد نفسه: «الحقيقة هي ما يُنير الفرد؛ الحقيقة هي ما يمنحه السعادة؛ الحقيقة هي ما يمدُّه بطمأنينة النفس»[3]. لا تستلزم المقارنة الأفلاطونية بين العناية بالذات والعناية بالنفس، بالضرورة، تصوُّراً ميتافيزيقياً حول النفس جوهراً منفصلاً عن الجسد. يكفي التسليم بوجود «نفس-فرد»[4]. ما يهتمُّ به سقراط هو: «العناية بالذات للفرد الذي يرشده»[5]. تُناسب هذه الصيغة الفيلسوف والمرشد الروحي على حدٍّ سواء. في الجهتين، «الشيخ هو الذي يهتمُّ بعناية الفرد بذاته، والذي يجد في المحبَّة التي يحملها تجاه المريد إمكانية الاهتمام بعناية المريد بذاته».

تُمهّد محاورة «ألقيبيادس الأوّل» لتاريخ طويل حول العناية بالذات؛ لأن أفلاطون يُجري فيها ما سمَّاه فوكو «انقلاباً حقيقياً في "معرفة الذات" (gnôthi seauton) داخل الفضاء الذي فتحه العناية بالذات». من النتائج المذهلة لهذا الانقلاب هو ظهور النفس مرآةً للألوهية؛ حيث تكون معرفة

(1) Ibid, p. 17.
(2) Ibid.
(3) Ibid, p. 18.
(4) Ibid, p. 56.
(5) Ibid, p. 58.

الحقّ الشرط الأول في معرفة الذات: «معرفة الذات، معرفة الإلهي، التعرُّف على الإلهي في الذات»[1]، هي العبارات التي تنحو، شيئاً فشيئاً، تُجاه الالتباس في القراءات الأفلاطونية المحدثة والمسيحية لمحاورة «ألقيبيادس الأول». على الخلاف من هذا التأويل «المفلطن» (platonisante)، يُركّز فوكو على الرابط الذي تقيمه خاتمة المحاورة بين العناية بالذات وخلاص المدينة: «يُنجّي نفسه بمقدار ما تُنجّي المدينة نفسها، وبمقدار ما أتيح للمدينة أن تُنجّي نفسها بالعناية بنفسها»[2]. لا مجال إذاً للتمييز بين العناية بالذات والاهتمام بالغير والحس بالعدل، وهي الحلقات الثلاث «للأخلاق الصغيرة» لريكور، التي تتوسّع تحت إيعاز العبارة الآتية: «هدف الحياة الطيّبة مع الغير، ومن أجله، في مؤسسات عادلة».

إذا كان ثمّة تناقض في هذا الصدد، فهو النقيضة التي يكشف عنها فوكو بين «العناية بالذات» والهدف التربوي: «ينبغي العناية بالذات»، يشير إلى ذلك في إعلان فجّ ينبغي تقدير رهاناته؛ لأن «كل بيداغوجيا، أيّاً كانت، غير قادرة على ضمان ذلك»[3]. أليست هي القناعة نفسها التي تقود مشاريع «التكوين المتواصل» اليوم؟ الشيء الذي يهمُّ فوكو هو «انفجار العناية بالذات»[4] الذي يتماشى، أكثر فأكثر، مع فنّ العيش. لا يحتاج العناية بالذات إلى مَوْسِم خاص أو وقت ملائم (kairos)؛ يتعلّق الأمر «بواجب مستمرّ يدوم في الحياة كلّها»[5]. إحدى نتائج هذه الإزاحة هي تعزيز الوظيفة النقدية والتحريرية للفلسفة أمام الوظيفة التكوينية والتربوية، وكأن ممارسة الفلسفة تشبه أكثر فأكثر ممارسة الطبيب، وأقل فأقل دور المربي. «خلاص»

---

(1) Ibid, p. 75.

(2) Ibid, p. 169.

(3) Ibid, p. 74.

(4) Ibid, p. 80.

(5) Ibid, p. 85.

النفس هو «شكل فارغ»[1] يمكن للدين والفلسفة ملؤه بمضامين معيَّنة. بمقدار ما «تتَّحد ممارسة الذات بالحياة، وتندمج مع الحياة نفسها»[2]، تُصبح معرفة نمط الغيرية التي تقتضيها الممارسة أمراً مهمّاً وملحّاً.

في هذا الشأن، يُميّز فوكو بين ثلاثة أنواع من العلاقة بالغير تناسب أشكالاً مختلفة من السيطرة أو السيادة: «سيادة المثال» حيث يوفّر الغير للذات نموذجاً في السلوك؛ «سيادة الكفاءة» التي تُوفّر لها المعرفة والمهارة اللتان تفتقر إليهما؛ «السيادة السقراطية» التي هي «ضبط الارتباك والاكتشاف، والذي يمكن التمرُّن به عبر الحوار»[3]. وإن كانت هذه الأشكال تشترك فيما بينها، فإن الشكل الحاسم في منظار ممارسات الذات هو الشكل الثالث؛ فهو يتيح للفرد أن يعي أنه ليس بعدُ ما يجب أن يكون عليه: «أن يكون عينه». بهذا المعنى، يُصبح «الشيخ مسؤولاً عن إصلاح الفرد، وفي تكوين الفرد ذاتاً»، بأن يكون «الوسيط في علاقة الفرد بتشكيله ذاتاً»[4]. هو وحده القادر على تخليص الفرد من الانزواء (stultitia) الذي لا ينبغي خلطه بالجهل. يمكن أن يكون أحدهم مهندساً تقنياً دون أن يفقه شيئاً في فنّ العيش، الذي هو أيضاً فنّ السيطرة على الزمن: المنزوي (stulitus) هو بالضبط «الذي لا يُفكّر في الشيخوخة، الذي لا يفكر في زمانية حياته كما ينبغي أن تُستقطَب في الاكتمال الذاتي للشيخوخة»[5].

سيّد العناية مطلوب ليساعد الفرد على الانتقال من الانزواء (stultitia) إلى المعرفة (sapientia). لا أحد يمكنه أن يكون «حكيماً» بمفرده؛ لا بدَّ من «مربٍّ» بالمعنى الاشتقاقي للكلمة، الذي لا يلتبس مع المعلّم؛ المربّي هو

(1) Ibid, p. 123.

(2) Ibid, p. 122.

(3) Ibid, p. 124.

(4) Ibid, p. 125.

(5) Ibid, p. 127.

الذي يمدُّ يد العون للفرد المنغمس في العوائق والصعوبات ليساعده على الخروج منها. ما ينبري هنا هو صورة الفيلسوف مرشداً للنفس، الشخص النَّصُوح عند الاستشارة لفكّ المشكلات الوجودية، يصيب كائن الفرد في الصميم بالتوجُّه إليه بصريح الكلام (parrhêsia). إنه الشخص الذي يمكن التمرُّن بصحبته مدة طويلة، كما كان الحال مع أبكتيتوس (Épictète)، أو الذي يتطوَّع ليكون «مستشاراً للوجود»، كما كان يُفعَل في روما[1]. في نهاية درسه حول هرمينوطيقا الذات، يضعنا فوكو أمام التحدّي «السقراطي» الآتي: «كيف يمكن للأمر الذي يُتَّخذ موضوعاً للمعرفة، ويتمفصل بالسيطرة على التقنية (tekhnê) [...] يمكنه، في الوقت نفسه، أن يكون المكان الذي تتجلَّى فيه، أو تُختبَر فيه، أو تتحقَّق فيه، حقيقة الذات التي هي نحن بالذات؟ كيف يمكن للعالم الذي يُتَّخذ موضوعاً للمعرفة انطلاقاً من السيطرة على التقنية، يمكنه أن يكون، في الوقت نفسه، المكان الذي تتجلَّى أو تُختَبر فيه "العينية" (soi-même) بوصفها ذاتاً أخلاقية للحقيقة؟»[2].

1-8- خطوة علاجية خاصة: الحوار السقراطي:

يُصرّح سقراط في «أبولوجي» (38a) أن الحياة التي تتفادى التَّفتيش عن الذات لا تستحق العيش. هذا التَّفتيش هو أيضاً «علاج» بالمعنى المزدوج، البرهاني والطبي للكلمة. في محاورة «خرميدس»، العلاج الذي يُنصَح به لمداواة آلام النفس عبارة عن سحر في شكل «خطابات جميلة»، وهي غير ناجعة، إذا لم يقبل المريض أن «يُسلّم نفسه»: «لا أحد يُقنعك في مداواة نفسه بالتعويذ؛ لأن في أيامنا هذه [...] الخطأ المستشري بين الناس هو محاولتهم أن يكونوا أطبَّاء لإحداهما دون الأخرى» (157b). الاستعمال السحري للكلام، الذي يُميّز العديد من الإجراءات الطبية العريقة، يتمُّ

(1) Ibid, p. 138.

(2) Ibid, p. 467.

عقلنته؛ من التنويم إلى الإيحاء، ننتقل إلى نوع من «العلاج عبر الكلام» (logothérapie). ما يمكنه أن يكون مجرَّد سحرٍ قد يتحوَّل إلى مراقبة الضمير؛ لا يقتضي السحر انخراط المريض، بينما الانخراط مهمٌّ وأساس عند هذا الأخير: «بهذه الطريقة، لست مجبراً على الإدلاء بما لا تريد قوله، وأنا من جهتي، لا أباشر المداواة دون تفتيشٍ مسبق» (158e).

عندما يثير سقراط انتباه ألقيبيادس حول أهمية المعرفة بالذات، يضيف: «ألا يجدر الاعتقاد بأن عندما نتحاور أنا وأنت مع بعض، فإن نفساً تتوجَّه إلى نفسٍ؟» (ألقيبيادس الأول، 130d). في خاتمة المحاورة، يعترف ألسيبياد بنجاعة هذا العلاج: «ثمّة خطورة أن تنقلب الأدوار بيننا، فآخذ مكانك وأنت تأخذ مكاني؛ لأن لا شيء يمنع الآن أن أتبعك خطوة بخطوة، وتجد فيَّ أنا المربي» (ألقيبيادس الأول، 135d). لا يكمن التهذيب الأخلاقي في صبّ حوصلة من المعارف من دماغ إلى آخر؛ إنه يتطلَّب إجراءً مشتركاً في المشاورة والتَّفتيش (symbouleuein kai symskopein) (لاخيس، 189e)؛ أي بالنسبة إلى الفرد المعني أن «يتقلَّب في كل الاتجاهات إلى غاية أن يتسنَّى له التساؤل حول نفسه، أسئلة تتعلّق بالطريقة التي يحيا بها الآن، وبالطريقة التي عاش بها حياته إلى غاية اليوم» (لاخيس، 188a). يُجنّد هذا التبادل الذي يؤدي فيه الإجراء التحويلي (transférentielle) دوراً مهمّاً خصوصيات عدَّة في التصوُّر السقراطي للفلسفة. قبل كل شيء، ما يمكن تسميته «القاعدة الذهبية» لسقراط: «لا تَقُل سِوَى مَا تَعْتَقِدُ فِيهِ». قول كل ما يمرُّ عبر الذهن هو القاعدة الأساسية في التحليل النفسي الفرويدي. القاعدة السقراطية هي أقلّ صرامة: تفادي حجب الآراء؛ لا تقدُّم في معرفة الخير دون الإدلاء بآرائنا الشخصية.

التقيُّد بهذه القاعدة الأساسية صعب. هذا ما تعلَّمه بروتاغوراس بالتجربة المرّة، عندما خاب ظنُّه، وانزعج من الاتجاه غير المتوقَّع الذي اتَّخذته محادثته مع سقراط حول إذا ما كانت الفضيلة قابلة للتعليم أم لا، وإذا كانت متعدّدة أم لا، تظاهر بأنه يوافقه على كلّ شيء، فقام سقراط بانتهاره: «لا

أريد هذا [...] ليس "كما تريد" و"كما يبدو لك" الذي أبحث عنه، لكن أنت وأنا؛ وإذا تكلمتُ بهذه الطريقة، عنك وعني، هي أن الصيغة المثلى في اختبار برهانك على ما أظن تكمن في تفادي "إذا"» (بروتاغوراس، 331c). بعد انتكاسة جديدة لبروتاغوراس بقوله «إذا أردت» الفارغ والكسول، يُحدّد سقراط أن القاعدة الأساسية تنطبق على المسؤول كما على السائل: «ينجرُّ عن ذلك أننا كنا خاضعين إلى الاختبار، أنا الذي يسأل ويجيب في الوقت نفسه» (333c). تُبيّن نهاية المحاورة أن الأمر لا يتعلّق بإثبات اعتباطي: في ما يتعلّق بالفضيلة، إذا كانت قابلة للتعليم أم لا، فإن سقراط كان مرتبكاً أكثر من أي وقت مضى. أدرك أحد شهود هذه المواجهة، وهو بروديكوس (Prodicos)، الرهان في هذا التبادل: يكمن التأييد «دون مواربة في نفوس المستمعين» (337b)، لكن الفرح؛ أي رضا الروح الذي يسلك طريق الحكمة، يختبره المتحاورون أنفسهم بالدرجة الأولى. إنها إحدى العلامات المميّزة للعلاج الفلسفي السقراطي، الذي يختلف عن الاستدلال الجدلي.

ما يتناسب مع سقراط هو عدم المعرفة. تُصبح غُربته (atopia) إجرائية علاجياً في تجربته باللامعرفة. لا يتعلّق الأمر بتاتاً بخُدعة، بل بتجربة مؤسِّسة: «إنني، أنا، على وعي بأنني لا أعلم شيئاً على الإطلاق» (أبولوجي، 21b). «عدم التفكير للقُدرة على التفكير، عدم التفكير من أجل السلوك مع التفكير»[1]؛ لأن «اللامعرفة هي التي تُقحم الإنسان في ما هو عليه»[2]، كما يشرح روستان. يقتضي فهم غرابة/ غُربة سقراط، يقول فلاستوس، «إيجاد وسيلة في إنقاذ الجزم بالجهل، والنفي الضمني الذي يُجريه»[3]. الوعي بعدم امتلاك أيّ معرفةٍ له نجاعة طبية كبيرة؛ لأنه يُدير البحث عن المتحاورين ويُحرّكهم، وهو أمر لا يحدث إذا أبدى سقراط آراءه

(1) F. Roustang, Le Secret de Socrate, p. 14.

(2) Ibid, p. 17.

(3) Vlastos, Socrate, p. 14; cf. pp. 118-123.

مثلهم. المفارقة هي أن اللامعرفة تصبح بُعداً ضمنياً في المعرفة بالذات (خرميدس، 167a). التهكُّم السقراطي هو أيضاً أحد الميزات المشهود لها، وفي الوقت نفسه لغز محيّر من شخصية سقراط: «قضى حياته كلها في التهكُّم (eirôneuomenos) ومداعبة الناس» (المأدبة، 216c4)، يقول عنه ألقيبيادس مضيفاً أن الأمر يتعلّق «بميزة مألوفة» في التصرُّف (218d6-7). هل المسألة هي حيلة أو تصنُّع أو خُدعة؟ بتعبير آخر: هل كان سقراط محتالاً، يتسلّى بالانتصار على السفسطائيين في حلبتهم بالذات؟ يقول ضمنياً: «أيوجد سفسطائي أكثر مني؟»[1]. هل كان يغشُّ كما يظنُّ بعض الشُّرّاح؟

يُحذّرنا فلاستوس من هذه التأويلات المتعسّفة؛ يُمثّل سقراط، في نظره، منعطفاً حاسماً في تاريخ كلمة «تهكُّم»: من الدلالة الشائنة تُصبح الكلمة شريفة[2]. ينخرط التغيُّر في معنى الكلمة في أسلوب جديد في الحياة: «يُجسّد سقراط شخصاً جديداً لا مثيل له، يُدهش معاصريه، وظلَّ ثابتاً في الذاكرة إلى درجة أن قروناً بعد وفاته لم يستطع المنقفون عزل مفهوم التهكُّم (eirôneia) عن الإشارة إلى شخصيته»[3]. يتلاءم هذا «التهكُّم المعقَّد» أكثر مع الغاية العلاجية منه مع التعليمية للحوار السقراطي، الذي يهدف، بشكل خاص، إلى إثارة الجُهد في التحسين الأخلاقي للمريدين ودعمه. كان سقراط على وعي بالتأثير (الذي يؤدي فيه الافتتان دوراً مهمّاً) الذي يمارسه على محاوريه؛ لذا كان يلجأ إلى التهكُّم لكي يتعرَّف فيه المريدون على شريكٍ في

---

(1) العبارة الحرفية بالفرنسية: «أكثر سفسطائية مني تموت؟» (Plus sophiste que moi tu meurs?)؛ وهي عبارة تنحدر عن الصيغة الاصطلاحية (plus que ça, tu meurs)، وتُستعمل للدلالة على منتهى خاصية الشيء بالمعنيين الإيجابي أو السلبي. مثلاً: «هذا الشخص بخيل جداً» (plus radin que ça, tu meurs)، وهي عبارة تهكمية بالطبع. (المترجم).

(2) Vlastos, Socrate, p. 47.

(3) Ibid, p. 48.9.

البحث عن الحقيقة منه على مُفكّر. في خاتمة هذا التحليل للعلاج السقراطي، يمكن التساؤل حول ما إذا لم يكن النعت «التجانسية السقراطية»، الذي استعرناه من هادو، يبعث على سوء التفاهم. إذا كان المراد بـ«التجانسية» المقاربةَ الكُلّانية (holistique) للإنسان والهمَّ بالعنايةِ قبل كل شيء بـ«الأرضية»، التي يمكن أن يظهر فيها المرض، فإن النعت في محله. لا ينبغي استنتاج أن الأمر يتعلّق بطبٍّ بديل[1]. على العكس من ذلك، ومن جميع الوجوه، تتعلّق المسألة بعلاج حقيقي كما يشير إليه روستان بإلحاح؛ تشير إليه أيضاً المقارنتان المكمّلتان للتخدير الناتج عن السمك الرعَّاد (narkè)، وعن ذبابة النُّعَرة (taon) التي تلسع الجياد المتراخية.

أ) استُعملت المقارنة الأولى من طرف مينون في محاورة تحمل الاسم نفسه. في ختام الاستجواب مع سقراط («سقراط التاريخي») في القسم الأول من الحوار، يجد مينون نفسه في حالةٍ من الفتور جسداً ونفساً، شبيهاً بالمفعول المخدّر للسمك الرعَّاد: «صحيح أنني مفتور في نفسي، وفي فمي، ولا أدري ماذا أجيب» (80a-b). كان مينون يعرف بأنه يستحق ما يقع له. عرَّض نفسه للخطر[2] دون توخّي الحذر: «سقراط، قبل أن ألتقي بك سمعتُ بأنك لا تفعل شيئاً آخر سوى إرباك نفسك وإزعاج الآخرين. وها أنت الآن، وهو الانطباع الذي أخرج به أمامك، تسحرني وتُخدّرني. إنني فريسة سحرك، وها أنا شديد الارتباك!» (79d-80a). يجلب مينون انتباهنا إلى نقطتين

---

(1) حرفياً: «طبّ ناعم» (médecine douce)، ويُسمى أيضاً «الطب التقليدي» (médecine non conventionnelle)، أو الطب البديل، أو الطب الموازي، أو الطب الطبيعي، وغيرها من الأسماء للدلالة على نوع من العلاج الذي يستعمل طرائق تقليدية في التداوي، مثل الأعشاب والعقاقير والأدوية التجانسية والوخز بالإبر (acupuncture) وغيرها. (المترجم).

(2) العبارة الحرفية بالفرنسية: «رمى نفسه بين أنياب الذئب» (il s'est jeté dans la gueule du loup)، وتقال لمن يُعرّض نفسه للخطر دون أن يحتسب في الأمر أو يتوخّى الحذر. (المترجم).

يتحاشى الشُّرَّاح الخوض فيهما : 1- يقوم السحرة العاديون بترسيخ يقينيات مضلّلة على أولئك الذين يتلاعبون بهم. لكن يكتسي التخدير هنا دلالة الارتباك؛ أي الإحراج (aporie)[1]. على وجه المفارقة، ليس «الخَدَر» (narcose) رديف امتناع التفكير أو استحالة. 2. ثمّة شيء مثير : الطبيب «المخدِّر» هو الأول الذي يتحمَّل مفاعيل الخَدَر؛ «أمّا بالنسبة إلي -يقول سقراط- فإذا كان سمك الرعَّاد يجد نفسه في حالة تخدير كالتي يُسبّبها عند الآخرين (hè narkè autè narkosa)، فأنا أشبهه» (80c). سقراط فيلسوف-طبيب؛ لأنه «يشعر بنفسه بهذا التخدير، إنه مخدّر ذاته»، وأحسن من أيّ شخصٍ آخر «يختبر الخَدَر والإحراج والمعرفة التي تستند على اللامعرفة»[2]. في محاورة «المأدبة»، يتَّهم أغاتون (Agathon) سقراط بأنه سَحَره (pharmattein boulei me, ô Sokratês). من جهته، يُقارن ألقيبيادس مفاعيل أقوال سقراط بلدغة الأفعى. على الخلاف من مزمار الساتير مارسياس[3]، لا تحتاج أقوال سقراط إلى أنغام تُصاحبها من فرط لذاعتها (215c-d).

ب) بالإضافة إلى هذه السلسلة من المقارنات ذات السمات الحيوانية (zoomorphiques) التي تصف السلوك العلاجي عند سقراط، يمكن إدراج مقارنات أخرى في المحاورات الرباعية التي تتطرَّق إلى موت سقراط. أمام محكمة أثينا، يُصرُّ سقراط على أنه لن يلتمس أيَّة رأفة من القضاة بأن يعدهم بأن يكون في المستقبل عاقلاً. تمنحه اللامعرفة المرتبطة بالموت حرية مدهشة تؤكّد أنه أحسن الانتقاء باختياره «العيش بالتَّفلسف»، وبخضوعه وخضوع

(1) F. Roustang, Le Secret de Socrate, p. 155 يجري الإحراج مجرى المخدّر أو المنوّم.

(2) Ibid, p. 158.

(3) مارسياس (Le Satyre Marsyas) شخص في الأسطورة اليونانية يُنسب إليه المجون والفسق، وكان شهيراً بصناعة الموسيقا، وجلب الانتباه إليه بالعزف على المزمار إلى غاية تخدير سامعيه. (المترجم).

الآخرين إلى التَّفتيش. في حالة ما إذا قرَّرت المحكمة براءته، سيكون الأمر لا يُطاق مثل الماضي: «سأستمرُّ في التَّفلسف إلى آخر رمقٍ من حياتي، ومتى تسنَّى لي ذلك؛ بمعنى أن أتوجَّه إليكم بالنصائح» (أبولوجي، 29d). ثم يُوضّح في الفقرات الموالية: «سأقول شيئاً، وإن بدوْتُ سخيفاً، أنني متعلّق بالمدينة بفضل الله، كما تتعلَّق ذُبابة النُّعَرة بخاصرة الحصان الكبير والأصيل، لكنه يُبدي جانباً من الاسترخاء بسبب قامته وحجمه، ويكون بحاجة إلى تنبيه الحشرة له باللدغ» (30e). سقراط مُنبّه، لا يتوقَّف عن «مَسِّهم في الصَّميم». «العناية بالذات كالإبرة، يُغرَس على بشرة البشر، شيء مُسطَّر في وجودهم، مبدأ في التحفيز وفي الحركة ومبدأ في القلق الدائم خلال التواجُد في الحياة»[1]. تُبيّن تتمَّة محاورة «أبولوجي» أن سقراط لا يشكّ في ما ستُفضي إليه المحاكمة. لا تبدو صورة الذبابة وهي تلدغ الحصان المسترخي بـ«اللسعات التنبيه» سخيفة فحسب؛ إنها بالأحرى سخافة قاتلة: «من الممكن جدّاً، على غرار الأشخاص المنزعجين من لدغات الذباب في أوقات استرخائهم للنوم، ستقضون عليَّ بالهلاك بدون تبصُّر» (31a). يتوجَّه سقراط إلى سيمياس وسيبيس قائلاً: «أنتم، إذا كنتما تؤمنان فيَّ، فلا تشغلا بالكما بسقراط. اهتمَّا بالأوْلى بالحقيقة. إذا رأيتما أنني أقول شيئاً فيه صواب، ألتمس منكما التفاهم؛ وإلا اعترضا عليَّ بكل البراهين التي ترونها ملائمة بالحذر من أن أغترَّ خلال حماسي، أو أن تغترَّا أيضاً؛ أو أن أنصرف عنكما كالنحلة بعدما غرست فيكما إبرتها» (فيدون، 91c). هذا الكلام لـ«سقراط أفلاطون»، والدليل على ذلك أنه ترك سهمه اللاسع على أجساد مريديه.

1-9- لغز الورع السقراطي:

يحكي أفلاطون بالفن المحترف للمسرح الأدبي ظروف محاكمة سقراط في أربع محاورات: أثيفرون، أبولوجي، كريتون، فيدون. القراءة التي

(1) Foucault, L'herméneutique du sujet, p. 9.

يقترحها غارديني[1] تُحوّل هذه الرباعية الحوارية إلى رائعة من الروائع في أربعة فصول. يضعنا الفصل الأول والأخير أمام لغز آخر: ورع سقراط.

1- (Hè tôn theôn thèrapeia): كيف العناية بالآلهة؟ يقع الفصل الأول في الصباح الباكر، عندما يتوجَّه سقراط نحو المحكمة ليتلقَّى الإشعار بتُهمة الزندقة التي رفعها ضدَّه الشاعر ميليتوس (Mélétos)، إمَّعة بين أيادي أعداء آخرين حبَّذوا الاختفاء. في طريقه نحو المحكمة، يلتقي سقراط بشخص يدَّعي أنه خبير بشؤون التقوى والزندقة، القس أثيفرون (Euthyphron)، الذي رفع دعوى ضدَّ والده متَّهماً إيَّاه بموت عبدٍ داخل بئر بعد أن رماه فيها - دائماً قصَّة الآبار! الاستجواب الذي يوجّهه سقراط لأثيفرون، الذي لا يجدُ حرجاً في زعزعته، هو بمنزلة تمهيد، أو اختبار، للمواجهة القادمة مع ميليتوس. يُعلن أثيفرون أن التَّقوى هي العناية (thérapeia) بالآلهة، بعبادتها حق العبادة (أثيفرون، 13d). طيّب! يجيب سقراط، لكن على ماذا ترتكز هذه العناية؟ هل تشبه عناية السائس الذي يعتني بالخيل باستعطافها؟ يبدو أن المقارنة مُغرضة، وتصبُّ في الصميم؛ لأن هذا بالفعل ما يقوم به أثيفرون: يستعطف الآلهة ليلتمس منها المحاباة. بفعله هذا، لا يرى العلاقة الأساسية، في نظر سقراط، بين التَّقوى والعدل. إذا انفصلت العناية بالآلهة (thérapeia) عن الرغبة في الأفضل والأمثل، فهي ضارَّة.

2- (فدية من أجل أسقليبيوس)[2]: في نهاية «فيدون»، بعدما أقدم سقراط على شُرب سُم الشوكران بترفُّع ولامبالاة، وبعد أن استحمَّ ليُجنّب النسوة أعباء غسل الميّت، وجَّه دعاءً إلى الآلهة، ووصيَّة إلى كريتون الذي

(1) Der Tod des Sokrates, trad. fr. par Paul Ricoeur: La mort de Socrate: interprétation des dialogues philosophiques «Euthyphron», «Apologie», «Criton», «Phédon», Paris, Seuil, 1956.

(2) العبارة الحرفية بالفرنسية: «ديك من أجل أسقليبيوس» (Un coq à Esculape). (المترجم).

خطَّط لهروبه من السجن قصد إنقاذه: «يا كريتيون، على عاتقنا فدية من أجل أسقليبيوس؛ خلِّص هذا الدَّيْن، ولا تكُن متهاوناً (mè amelèsète)» (118a). أسقيلبيوس هو الإله اليوناني المكلَّف بالطب وبالأطباء، يوجد معبده في أبيدورس (Epidaure). كان المرضى يتوجَّهون إلى هذا المعبد لمزاولة علاج بالنوم، يخرجون منه أصحَّاء. نجد إشارة علاجية في عبارة الوداع السقراطية المبطَّنة بالتهكُّم.

من الأفلاطوني المحدث أولمبردس (Olympiodore) إلى غاية نيتشه وفوكو[1]، غالباً ما تمَّ الاستفسار حول المعنى الدقيق لهذه الأقوال الإيصائية. بعبارات لاذعة، ينتقد نيتشه هذا «"القول الأخير" المضحك والفظيع، الذي يعني بالنسبة لمن يُحسن الإصغاء: "يا كريتيون، الحياة هي مرض"»[2]. على خُطا فيلاموفيتس[3]، المنافس التاريخي لنيتشه ودوميزيل[4]، قدَّم فوكو قراءة مختلفة. من المدهش أن فيلسوفاً مثل سقراط، الواثق من أن الآلهة تعتني بنا (epimeleisthai) مثلما يسهر الخوري أو الراعي الصالح على راحة القطيع، يرى أن الحياة مرض طويل يأتي الموت

(1) M. Foucault, Le courage de la vérité, pp. 87-105.

(2) F. Nietzsche, Le Gai savoir, trad. P. Klossowski, Colli-Montinari, Paris, Gallimard, 1982, p. 231.

(3) أولريش فون فيلاموفيتس-مولندورف (Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff) (1848-1931م)، هو عالم لغة ألماني ومتخصص شهير في الأدب اليوناني العريق، كان همُّه قائماً على القراءة التاريخية للنصوص بإعادة تركيبها وفق معطيات بيوغرافية وسياقية، بدلاً من النقد النصي الذي تنامى في عصره مع فولف (Wolf) ولخمان (Lachman) ونيتشه. (المترجم).

(4) جورج دوميزيل (Georges Dumézil) (1898-1986م) مؤرخ وأنثروبولوجي فرنسي، انصبَّ اهتمامه على المجتمعات الهند-أوربية بدراسة أنساق اللغة والاعتقاد والقداسة في تاريخها الطويل. من أشهر أعماله: «حفلات الخلود: دراسة في الأساطير المقارنة الهند-أوروبية» (1924م)؛ «الأساطير والآلهة عند الجرمانيين: محاولة في تأويل مقارن» (1939م)؛ «الأسطورة والملحمة» (1968-1973م) في ثلاثة أجزاء. (المترجم).

ليُخلّصنا منه. على الخلاف ممّا يظنُّه نيتشه، لا يجلب سقراط لنفسه السخرية، ولا ينكشف بالإدلاء بهذه العبارة الإيصائية التي يتوجَّه بها مباشرة إلى كريتيون، وإلى مريديه، بصورة غير مباشرة. يكمن البُرْء في كون سقراط لا يعبأ بالنتائج المؤذية للظنّ، التي تضرُّ النفس البشرية بالدرجة الأولى؛ لأنها تُشوّه حِسّنا بالعادل وغير العادل، بالحق والباطل. في نهاية «كريتيون»، يُفلح سقراط السجين في تحرير كريتيون من هذا المرض بالضبط!

استشهد فوكو بفقرتين من «فيدون» تؤيّدان هذا التأويل «العلاجي» للقول الإيصائي عند سقراط. يُعبّر فيدون السَّارد للحوار عن إعجابه أمام الطريقة التي نجح بها سقراط في مداواتهم (iasato) من اعتراضاتهم (89a) بتجنيد قوة الشفاء في اللوغوس (90c). إذا كان سقراط يُدرج نفسه في هذا الدَّيْن بالاعتراف، فلأن المتدرّبين-المتفلسفة، الذين جمعهم حوله، يُشكّلون ما سمَّاه دولوز «مجتمع الأصدقاء»، ولأن «النشاط الكبير والمتعدّد الأشكال للعناية (epimeleia)»[1] أو العناية بالذات المرتبط بالاهتمام بالآخر، القاسم المشترك لرُباعية موت سقراط، يبقى حاضراً وفاعلاً إلى النهاية. هذا ما يُثبته الجواب عن سؤال كريتيون حول التعليمات بشأن أبناء سقراط. إذا كان ثمَّة وصية لسقراط، فهي تتلخَّص في العبارة الآتية: «بالعناية بذاتك فإن كل ما تفعله يجلب السرور، لي ولأهلي ولك أيضاً، وإن لم تتَّخذ عهداً إلى حدِّ الآن» (115b). مثلما ينصح سقراط مريديه بعدم التَّهاوُن في الواجب تُجاه أسقليبيوس، نحن مدعوُّون أيضاً للتساؤل عن الصلة بين ورع سقراط وتصوُّره للحياة الأخلاقية. كان هذا السؤال الذي مرَّ عليه فوكو سريعاً موضوع تحليل معمَّق باشره فلاستوس[2].

ينعت نيتشه العبارة الإيصائية لسقراط بـ«كلمة فظيعة، تقيَّة ومهينة» في

(1) M. Foucault, Le courage de la vérité, p. 101.

(2) G. Vlastos, Socrate, pp. 219-247.

الوقت نفسه. تكتسي الصفة «تقيّ» عنده دلالة تحقيرية؛ لكن أيُّ دلالةٍ تتّخذها على لسان سقراط؟ تُبيّن محاورة «أثيفرون» أن هذا السؤال لم يكن غريباً عنه. في البداية، ينبغي التخلّص من سوء الفهم الذي يجعل من سقراط رائد التنوير اليوناني (Aufklärung) الذي يضع حدّاً لكل اعتقادٍ في القوى الخارقة؛ لمّة من الخرافات. يمكن لهذا المفهوم الحديث أن يُطبّق على العالم اليوناني، لكنه لا ينطبق على سقراط[1]. كبار الثُّوّار بشأن إصلاح التصوُّرات الدينية كانوا «علماء الطبيعة» (physiologoi) السابقين على سقراط، الذين قال عنهم فلاستوس إنهم كانوا يتخلّصون سريّاً من خوارق الأشياء (le surnaturel) دون أيَّة كلمةٍ تُدلى أمام الضحيَّة[2]. غير أن سقراط يُؤمن بالخارق. يؤدي هذا الإيمان في تدخُّل القوى الإلهية دوراً أساسياً في موهبته الفلسفية.

هذا لايعني أنه يُصدّق في المعتقدات الشعبية الخاصَّة بالإله دون تحفُّظ نقدي. تحتاج الممارسة الدينية، في نظره، بما في ذلك المعتقدات الدينية، إلى تطهيرٍ على أساس معايير غير كسمولوجية، بل أخلاقية حصراً. يقول فلاستوس: «يقوم سقراط بعقلنة الآلهة بجعلها أخلاقية. يمكن لآلهته أن تكون خارقة وعاقلة، ما دام أنها أخلاقية عقلانياً [...]. بحكم اهتمامه الحصري للأمور الأخلاقية، لم يكن بإمكانه بلورة لاهوتٍ طبيعي. لكن كان بإمكانه أن يُهيّىء -هذا ما فعله بالضبط- لاهوتاً أخلاقياً، بالتساؤل حول مفهوم الإله، كافياً لأقلمته مع أفكاره الأخلاقية، وباستخلاص معايير تخضع إليها الآلهة نفسها من تصوُّره الجديد حول اللُّطف الإنساني. يشتمل هذا «اللاهوت الأخلاقي» على عقيدة واحدة: «لا يمكن للألوهية أن تكون سبب كل الأشياء؛ إنها فقط سبب الخير؛ ولا يمكنها أن تكون سبب الشر» (الجمهورية، 2، 379b). لا تتأسَّس هذه العقلانية اللاهوتية على معايير

---

(1) Ibid, p. 228, note 18 parle d'une «grossière erreur». تتحدَّث هذه الملاحظة عن «خطأ فادح».

(2) Ibid, p. 221, note 9.

كسمولوجية (كسينوفان)، ولا ميتافيزيقية (الثبوت الإلهي: أفلاطون)، بل على معايير أخلاقية صرفة.

إذا كان سقراط ثورياً على الصعيد اللاهوتي، فلأنه ابتكر «علماً معيارياً في الألوهة»[1] (جون نابير)، يستند إلى معايير أخلاقية حصراً: «يبدو أنه صارم في عقلنته للعالم الأخلاقي كما كان عليه الأيونيون الطبيعيون[2] في عقلنتهم للعالم الطبيعي عندما جعلوا منه "كسموس"». تظهر المسلّمة الرئيسة لعقلانيته في كون أن «الفضيلة التي تقتضيها الحكمة تنطبق على الآلهة، وليس فقط على البشر»[3]. الآلهة فاضلة، وإلا فهي لا تستحق اسم الآلهة. يبدو جليّاً أن آلهة الشعائر الشعبية لا تُلبّي هذا المقتضى؛ لذا اتُّهم سقراط بأنه «صانعُ آلهةٍ»، ولا يُؤمن بالآلهة القديمة للمدينة. كيف يمكن التوفيق بين الاعتقاد الشخصي لسقراط في التدخُّل الخارق في حياته وبين المقتضيات النقدية لعقله، وحده القادر على التمييز بين الحق والباطل؟ يقترح فلاستوس الجواب الآتي: لكي يتقدَّم في المعرفة الأخلاقية، يحتاج سقراط إلى منبعين يتكاملان بدلاً من أن يتعارضا؛ من جهة، البحث «الجدالي» (élenctique)، بحث متكرّر ومستمر يفتقر إلى اليقين النهائي؛ من جهة أخرى، صوت «ديمونيون» (daimonion)، الذي يُشكّل «مصدراً أخلاقياً يتميَّز عن العقل ويفوقه، قادر على مدِّ اليقين الذي تفتقر إليه نتائج البحوث الجدالية»[4].

هكذا يمكن حلّ المفارقة البيّنة للعقل النقدي وللإصغاء إلى الصوت الإلهي: «ليس الالتزامان متعارضين؛ لأن فقط باستعمال عقله النقدي يمكن لسقراط أن يُحدّد المعنى الحقيقي لإحدى العلامات المعنيَّة»[5]. تتلقّى التقوى

(1) Critériologie du divin.

(2) Les physiologoi ioniens.

(3) G. Vlastos, Socrate, p. 229.

(4) Ibid, p. 233.

(5) Ibid, p. 238.

نفسها تعليلاً عقلانياً «يكمن في القيام بفعل إلهي لصالح البشر؛ فعلُ نوعٍ من الآلهة يظنُّ سقراط أنه أهل للقيام به على سبيل الطاعة والإذعان»[1]. في هذا الشكل الجديد من التقوى، ليس الإنسان متسوّلاً يتوسَّل «آلهة أنانية ومتعطّشة للحفاوة، ومن فرط الاستعطاف وتقديم القرابين يتحصَّل من عندها على خيرٍ تعجز إرادته عن اقتنائه لولا منَّتها». فهو «يتوجَّه إلى آلهة كريمة بطبعها، لا تريد شيئاً للبشر سوى ما يريده البشر لذواتهم، إذا كانت إرادتهم تتوجَّه نحو الخير دون اشتراك»[2]. يُدرج فلاستوس الاستعارة العلاجية في هذا السياق التي يستعملها استعمالاً شحيحاً. يضمن التصوُّر السقراطي للتقوى رابطة ثابتة بين سعادتنا وسعادة الغير؛ حيث تصبح «ترياقاً ضدَّ السموم الروحية التي يُطوّرها الدافع السَّعدوي»[3]. فهي تحثُّ سقراط على الاضطلاع بالمهمَّة الشاقَّة للطبيب «الذي يتردَّد على أشخاصٍ يظنُّون أنهم في صحَّة جيّدة، ويحاول إقناعهم، بصعوبة، بأنهم مصابون بمرض قاتل»[4]. ماذا يمكن إضافة إلى ذلك؟ لا شيء بالتأكيد، ما عدا، ربّما، هذه الأقوال التي يختم بها ميشيل فوكو درسه الأخير حول سقراط في (22 شباط/ فبراير 1984م): «كأستاذ فلسفة، ينبغي القيام، على الأقل مرة في الحياة، بدرس حول موت سقراط. لقد تمَّ ذلك. نجّني»[5][6].

2- «صيدلية» أفلاطون:

قمنا، في الفصل الثاني، بالإشادة بأفلاطون بوصفه أحد أشهر المنظّرين

---

(1) Ibid, p. 244.

(2) Ibid, pp. 245-246.

(3) Ibid, p. 246.

(4) G. Vlastos, Socrate, p. 247.

(5) «نجّني» أو «نجّ روحي»، أو «أنقذ نفسي أيها القدر!»، مكتوبة في النص باللاتينية: Salvate animam meam.

(6) M. Foucault, Le courage de la vérité, p. 143.

للتَّحويل الفلسفي. يمكن وصف هذا التَّحويل بالإحالة إلى استعارة الدواء والشفاء. الإنسان الفاضل، وهو الفيلسوف الذي يُخضع حياته للعقل، ليس بمأمنٍ من الغمّ ومحنة الوجع. يقول له صوت العقل «[...] بأن ليس ثمَّ أجمل من الحفاظ على هدوئه في الضرَّاء وتفادي السَّخط، لأن الخير والشرّ النابعين من هذه الحالات لا يبرزان بسهولة، ولأن المستقبل لا ينبري للذي لا يتحمَّل الشدائد، وأخيراً لأن كل شأن بشري لا يستحق أن نعيره اهتماماً بجدّ» (الجمهورية، 10، 604b). هل الفيلسوف الأفلاطوني جَبْري، يكتفي بتحمُّل صدمات القَدَر؟ من المؤكّد لا؛ لأن عليه أن يداول بشأن ما يحدث؛ أي «[...] أن يفعل مثلما نرمي زهر النَّرد: القبول به ووضع مكتسباتنا تبعاً لما تمَّ الارتهان حوله، باتِّباع السبيل الذي رأى العقل بصلاحيته، بدلاً من التصرُّف كالأطفال الذين تعرَّضوا لضربةٍ؛ يشدُّون على موضع الألم ويجهدون أنفسهم بالصُّراخ والبكاء، على العكس، ينبغي تعويد النفس على الاستعجال في المداواة وإصلاح ما تدنَّى وهو يتألَّم وتعويض النحيب بفنّ الشفاء»[1].

هذا يعني أن الاستعارة الطبية تهمُّ أفلاطون تماماً مثل سقراط. بعد أن قمنا بإعادة تركيب الطب «التجانسي» لسقراط التاريخي، لنتساءل الآن بأيَّة طريقةٍ يُعدّل التصوُّر الأفلاطوني للفلسفة العلاج السقراطي. يدفعنا هذا السؤال إلى الانتقال من سقراط التاريخي إلى سقراط الناطق باسم «الشخص المفهومي» لأفلاطون. يكتسي هذا التَّحويل المذهبي دلالة وجودية. ليس لأفلاطون من أفكار أخرى غير أفكار سقراط؛ فهو يكتب في سياق آخر: انطلاقاً من موت سقراط.

2-1- في محاورة «فيدون»، التي يُعلن فيها أفلاطون عن نهاية سقراط (85a)، يمكن لمس التَّحويل في الاستعارة العلاجية. هناك ثلاث كلمات متكرّرة تشير إلى التغيُّر في الرؤية: «ليسيس» (lysis) («التجرُّد» أو

(1) Platon, La République, 604 c-d. C'est moi qui souligne.

«الانقطاع»)، «كوريسموس» (chorismos) («الانفصال»)، «كاترسيس» (katharsis) («التطهُّر») (67d). المهمَّة العلاجية للفيلسوف هي تدريبنا على الموقف الوجودي الذي تحتمله هذه الألفاظ. يجد التجرُّد أساسه في الأنثروبولوجي في أطروحة أزلية النفس (91e)، التي لا تنفصل عن فرضية أن كل معرفة هي استذكار (réminiscence). في الطريق إلى معرفة الحق، يبدو الجسد عائقاً أكثر من شيء آخر، فهو يقضُّ مضجعنا في كل لحظة (79c). التعوُّد على تحرير (lysis) النفس من أغلال الشهوات، التي «تُثبّتها» (83d) تماماً في الجسد، هو عمل لانهائي يُشبه نسيج بنيلوب[1] 84a). ليس هذا العمل في التطهُّر ضرورياً سوى في الخشية من الموت التي تشدُّنا إليها. وهذا عبارة عن معطى أنثروبولوجي: يمكن للنفس العاقلة أن تنقلب ضدَّ الجسد بإجباره على رياضات مفيدة ومؤلمة مثلها مثل الجمباز والطب (94c)، وتتحوَّل إلى مهمَّة أخلاقية لانهائية، لما كان خلاص النفس الخالدة أن تصير خيِّرة وعاقلة قدر الإمكان (107c-d).

تشهد هذه المباحث من «فيدون» على الأثر الذي تركه موت سقراط في فكر أفلاطون، كما أنها تُبيِّن إلى أيِّ حدٍّ كان سقراط، الذي يتحدَّث في هذه المحاورات، مدفوعاً بهموم إبستمولوجية وميتافيزيقية وسياسية وتربوية ودينية تختلف عن سقراط التاريخي المشار إليه إلى حدّ الآن. إذا استعدنا جدول فلاستوس، يمكن أن نميِّز سقراط «الأفلاطوني» بهذه الطريقة: 1- إنه

---

(1) بنيلوب (Pénélope) في الأسطورة اليونانية، ابنة إيكاريوس (Icarios) وزوجة أوليس (Ulysse). تقول الأسطورة أن بغياب أوليس لأكثر من عشرين سنة قضاها في الحروب، اقترب منها العديد من الرجال لخطبتها، لكن حرصها على البقاء وفية لزوجها جعلها تهتدي لحيلة من أجل إرجاء دائم لهذه الطلبات؛ تحجَّجت بصناعة عباءة لأبيها المريض، وكانت تتمادى في العمل بأن تفكَّ في الليل ما كانت تنسجه في النهار؛ لذا يُقال مجازياً «نسيج بنيلوب» للدلالة على العمل الذي لا يعرف النهاية. (المترجم).

ميتافيزيقي وإبستمولوجي وفيلسوف العلم واللغة والدين والفن. 2- يُثبت وجود أشكال مفارقة ونفس مفارقة تستحضر بالتذكُّر شذرات من المعرفة التي اقتنتها قبل الولادة. 3- الفيلسوف الأفلاطوني هو «ذات يُفترض أن تعرف»، ولا تمتهن الجهل. 4- يدافع أفلاطون عن تصوُّر ثلاثي للنفس التي تتركَّب من الجانب العاقل (nous) والجانب الانفعالي والجانب الشهواني-الغريزي (epithymia). 5- يتحكَّم تماماً في العلوم الرياضية لزمانه. 6- يُدافع عن التصوُّر «النخبوي» للفلسفة. 7. يمتلك نظرية سياسية متقنة تتميَّز بازدراء الديمقراطية. 8- توصَّل سقراط أفلاطون إلى التَّسامي بغرائزه المثلية إلى رغبة ميتافيزيقية. 9- يُمارس ديناً صوفياً يتحقَّق في التأمُّل الباطني. 10- إنه فيلسوف تعليمي، يعرض أطروحاته على شركائه في الحوار، الذين يوافقونه[1].

من المدهش ألا يكون للتغيُّرات المذهبية الكبيرة أثر على استعمال الاستعارة العلاجية. هذا ما تُبرزه الصفحات التي يُخصّصها فلاستوس للمقارنة بين الأطروحات السيكولوجية المتعارضة بين سقراط وأفلاطون، والتي تناسب استراتيجيتين مختلفتين حول الإصلاح الأخلاقي للبشرية. حسب تصوُّر سقراط التاريخي للنفس «التقدُّم في الأنوار العقلية هو الشرط الضروري والكافي لكل إصلاح أخلاقي. وعليه، تكمن مهمَّة المصلح في تبيان أن سعادتنا تتضرَّر إذا استسلمنا لأهوائنا ولانفعالاتنا»[2]. في التصوُّر الثلاثي للنفس، الذي يدافع عنه أفلاطون، يكمن المشكل في «التحكُّم الصحّي بالانفعالات»، بمعنى «الوحدة المنسجمة للنفس (psychè) التي تؤدي فيها الانفعالات دوراً حاسماً، بوصفها حليف العقل، بمدِّ أحكامه بالدِّعامة العاطفية اللازمة للسيطرة على اضطرابات الرغبة»[3]. ثمة اختلاف كبير بين نفسٍ تختبر حسَّها في العدل والجور ونفسٍ تتأمَّل الجانب الألوهي

---

(1) G. Vlastos, Socrate, pp. 72-74.

(2) Ibid, p. 126.

(3) Ibid, p. 126.

في ذاتها، كالاختلاف الكبير بين الهموم الأخلاقية والرغبة الميتافيزيقية. يُميّز فوكو في الحوارات الأفلاطونية بين اتّجاهين سيتركان آثاراً بليغة في التاريخ الفكري والروحي للغرب(1).

ينطلق الاتّجاه الأول من محاورة «لاخيس»، التي تُركّز على الحياة أو «بيوس» (bios) والوجود وأسلوب الحياة، وعلى الامتحان والتّفتيش عن الذات وعن الغير، والرياضات المرتبطة بذلك. إنه مشروع خطير؛ لأن خطورته من خطورة «القول-الصريح» (parrêsia). يرتبط الاتّجاه الثاني بمحاورة «ألقيبيادس»، التي تُطابق بين العناية بالذات و«التأمُّل الذاتي للنفس [...] والتعرُّف الذاتي على نمط وجودها»(2). هل ينبغي الاختيار بين «بْيُوس» («جمالية الحياة») و«بْسُوكِيه» («ميتافيزيقا النفس»)؟ يُحذّرنا فوكو نفسه ضدَّ الرغبة في جعلهما متنافِسَين؛ من جهة، «لا وجود لأنطولوجيا النفس بمعزل عن تحديد أسلوب الحياة ومقتضاه، أو تحديد شكل الوجود ومقتضاه»؛ من جهة أخرى، العلاقة «بين ميتافيزيقا النفس وأسلوبية الوجود ليست دائماً علاقة ضرورية أو فريدة»(3).

2-2- قبل اختتام هذا الفصل، لنتساءل إذا كان المقال الشهير لدريدا (**صيدلية أفلاطون**)، يمكنه أن يُقدّم شيئاً للإشكالية المطروحة هنا. العكس ممّا يوحي به العنوان، لا يتعلّق سؤال دريدا بالاستعمال الأفلاطوني للاستعارة العلاجية؛ يتعلّق الأمر بالعكس، بتحليل نظام الكتابة في محاورة «فيدروس». المشكل هو مشكل «كتابة اللوغوس» (logographie) (فيدروس، 257c)؛ بمعنى الخجل الذي نستشعره (أو ينبغي الشعور به) بتخليد آثار مكتوبة، معروضة على تيّارات التأويل كلها. يدخل خطابان في تنافس: من جهة، الخطاب الداخلي المثالي، المنطوق بالصوت الحيّ للمعرفة بالذات؛

---

(1) M. Foucault, Le courage de la vérité, pp. 145-152.

(2) Ibid, p. 147.

(3) Ibid, p. 151.

من جهة أخرى، الخطاب الخارجي والمراوغ وغير المباشر الموضوع في النصوص والكتب. يُذكّر دريدا، بشكل تهكّمي، بأن القول المأثور «اعْرَف نَفْسَكَ بنَفْسِكَ» (Gnothi seauton) كان، قبل كلّ شيء، كتابة دلفية (delphikon gramma) منقوشة على حائط معبد أبولون في الدلف.

لماذا الحديث عن «الصيدلية» في هذا السياق؟ تستحضر المحاورة، في البداية، قصة العذراء «أوريثيا» (Orythie)، التي دفع بها «بورياس» (Borée) [إله الريح] إلى الهاوية لأنها لعبت مع «فارماكيا» (Pharmacée). سقراط نفسه ينعت بالاسم «فارماكيا» (pharmakeia) النصوص المكتوبة التي أخفاها فيدروس تحت معطفه في بداية الحوار. يستثمر الحوار الدريدي المعنى المزدوج للكلمة «فارماكون» (pharmakon)؛ إنه شراب الحب (philtre) الذي يمكنه أن يؤدّي بالتناوب دور الدواء والسُّم. أيّاً كان الأمر، فهو جسمٌ دخيل يدخل في اتصال مع الجسم الطاهر، إمّا لنشر العدوى فيه، وإمّا لإشفائه. هذا الجدل في العلاقة بين الداخل والخارج هو الذي يُشكّل حبكة التحليل الدريدي أكثر من الاستعارة العلاجية في ذاتها. المناسبة بين «فارماكون» والكتابة تُعزّزها الأسطورة النهائية الكبرى، التي تتحدَّث عن ابتكار الكتابة من طرف الإله المصري تحوت (Thot). يمكن مجاوزة التفاصيل الدقيقة للتفسير الذي يُقدّمه دريدا حول الأسطورة بعينها؛ يكفي الإشارة إلى أن مشكل الكتابة «أنطولوجي» (ما معنى الكتابة؟) بقدر ما هو «أخلاقي» (هل من المستحسن الائتمان على أفكاره لحرف جامد؟) وأن تحوت هو إله الكتابة وأيضاً إله الطب[1].

تظهر الاستعارة العلاجية في سياق المقارنة بين الجدل والخطابة. تتعارض القُدرة شبه-الإلهية في «رؤية الأشياء في وحدتها وكثرتها» (فيدروس، 266a) التي تُميّز المعرفة الجدلية، مع الاستراتيجية السفسطائية

(1) J. Derrida, La pharmacie, p. 83.

التي تضع المحتمل في درجة أرقى من الحقّ، مثلما يتعارض الطب مع الشعوذة التي يمكنها أن تُدبّر أشربة في الحب ذات مفاعيل مذهلة. الطبيب الحقيقي يعرف «لمن، وفي أي وقت، يُمنح الدواء، وبأي مقدار» (268b). يكمن جنون المشعوذ (mania) في أنه لا يملك سوى معرفة كُتُبية مستخلصة من كُتُب لم يدرسها، ومن أدوية اكتُشفت بمحض المصادفة (268c). المقارنة نفسها بين الخطابة والطب تمَّ شرحها بالإشارة إلى «أبقراط سليل أسقليبيوس». سواء تعلّق الأمر بالفلسفة، أم بالطب، فإن معرفة ثابتة بالطبيعة مطلوبة «[...] إذا كانت الأمنية عدم البقاء على مستوى الرتابة والمهارة اليدوية، بل اللجوء إلى الفن قصد منح الجسم أدوية وأغذية لغرض الصحة والنشاط من جهة؛ واقتراح على النفس خطابات وممارسات ملائمة للأعراف، وإطلاعها على القناعة والفضيلة المراد تبليغها، من جهة أخرى» (270a-c).

تُضاف الفقرة الطويلة، التي يُخصّصها دريدا لـ«فارماكون»[1]، إلى فقرة من الأسطورة المصرية التي يشرح فيها تحوت للملك تحاموس (Thamous) الفائدة من الكتابة، التي يُسهم تعلُّمها (mathèma) في زيادة العلم والذاكرة عند المصريين، ويحمل معه دواءً (pharmakon) من أجل الفقر في المعرفة أو النقائص في الذاكرة. في الفقرات القليلة الموالية، يبدو أن الدواء عبارة عن سُمٍّ يُفاقم الألم بدلاً من أن يداويه. كلما زادت الكتابة، كلما افتقد الناس الذاكرة، وانتشرت المعرفة الزائفة. ما يصدق على هذا الدواء بالضبط يصدق أيضاً على الأدوية عموماً: «لا يوجد دواء لا يؤذي. لا يمكن "للفارماكون" أن يكون ناجعاً على الدوام»[2]. من جهة، كل علاج مؤلم؛ «يوجّع»، وإن كانت المفاعيل ناجعة (بروتاغوراس، 354a). من جهة أخرى، «فيما وراء الوجع، الدواء الصيدلي مُضر لأنه صناعي»[3]. يُصرّح أفلاطون

---

(1) Ibid, pp. 108-133.

(2) Ibid, p. 112.

(3) Ibid, p. 113.

في «طيماوس» تفضيله الأدوية الطبيعية، مثل الرياضة البدنية أو إنقاص الوزن، على التداوي باستعمال العقاقير المنقّية، التي يمكن أن تُهيّج الأمراض، وتُسبّب انعكاسات خطيرة على المرضى (طيماوس، 89 a-d): «يُمكن تحديد المرض الطبيعي للكائن، يقول دريدا، في جوهره كحساسية، ردّ فعل على عُدوان عُنصر خارجي». يمكن تحديد حالة الصحة بطريقة مُثلى في اكتمال الاكتفاء الذاتي، الذي يجد في الإله إنجازه الأسمى: «ليس للإله حساسية»[1].

في التأويل الدريدي، تبدو صورة سقراط الطبيب (pharmakeus) الموجودة، في الأغلب، في حوارات أفلاطون وكأنها تُشبه صورة المعزّم منه صورة الطبيب التجانسي. صورة الإيروس-الفيلسوف، ساحر رهيب (deinos goes) ومشعوذ (pharmakeus)، التي يرسمها سقراط في (**المأدبة**) وكأنها رسم ذاتي لسقراط نفسه. النظر إليه بوصفه المخلّص من السحر، أو المنقذ من الضَّلال، شيء سهل؛ لأن «التهكُّم السقراطي لا يكمن في فسخ الافتتان السفسطائي، أو في فكّ جوهر أو سُلطة خفيَّة بالتحليل والسؤال»؛ فهو «يُعجّل بلقاء "فارماكون" بـ"فارماكون" آخر»[2]. هذا ما تُثبته المقارنات الحيوانية المُشار إليها أعلاه: «في الوقت نفسه و/أو بالتَّناوب، يقوم "الفارماكون" السقراطي بالتَّعطيل والإيقاظ، بالتَّخدير والتَّحسيس، بالتَّهديء والتَّرويع»[3]. بالنسبة إلى سقراط أفلاطون، لا يكتمل شفاء النفس سوى بتخلُّصها من الموت (القوانين، 649a). يصف دريدا هذه الحركة العلاجية بوصفها «عملية في التعزيم (exorcisme)، كما يمكن التفكير فيها والقيام بها من وجهة نظر الإله»[4]. في محاورة «فيدون»، هذا ما كان يتوسَّل به سيبياس

(1) Ibid, p. 115.

(2) Ibid, p. 137.

(3) Ibid, p. 83, note 47.

(4) Ibid, p. 137.

وسيمياس إلى سقراط ليوافره لهما: ساحر (epôdon) قادر على ابتكار تعويذة قويّة بما فيه الكفاية لتحرير «الطفل الثاوي فينا» (77c) من الخوف العريق، من (البُعبُع) (mormolukeion, Croquemitaine). لا يكون سقراط ما كان عليه لو نزل عند رغبتهما بدلاً من أن يقترح عليهما علاجاً «أفلاطونياً»: «اختبار الثقة، أو الخشية من النفس التي بين جنبينا» (78b).



المراجع

Sources:

- Platon, Œuvres Complètes, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

Bibliographie secondaire:

- Beckmann, James, The Religious Dimension of Socrates' Thought, Waterloo, Ontario, 1979.
- Brickhouse, Th., Smith, N.D., «Socrates on Goods, Virtue and Happiness»: Oxford Studies in Ancient Philosophy 5, 1987, p. 1-17.
- Courcelle, Pierre, Connais-toi toi-même, de Socrate à Saint-Bernard, 3 vol., Paris, ètudes augustiniennes, 1974.
- Defradas, J., Les thèmes de la propagande delphique, Paris, Klincksieck, 1954.
- Derrida, Jacques, «La pharmacie de Platon», in La dissémination, Paris, Seuil, 1972, pp. 69-197.
- Festugière, André-Jean, Socrate, Paris, Cerf, 1977.
- Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris, Vrin, 1950.
- Fontenrose, Joseph, The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, Berkeley, University of California Press, 1978.
- Friedländer, Paul, Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1964.
- Frogneux, Nathalie, «Hanté par le clair-obscur du démon de Socrate», in Nathalie Frogneux (dir.), Jan Patocka, liberté, existence et monde commun, Paris, Le Cercle herméneutique, 2012, pp. 115-131.

- Gigon, Olof, Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte, Berne, Francke, 1979.
- Les grands problèmes de la philosophie antique, trad. M. Lefèvre, Paris, Payot, 1961.
- Gulley, Norman, The Philosophy of Socrates, Londres, Macmillan, 1968.
- Hadot, Pierre, «La figure de Socrate», in Exercices spirituels et philosophie antique, pp. 77-116.
- Qu'est-ce que la philosophie antique ?, Paris, Gallimard, 1995, pp. 46-69.
- èloge de Socrate, Paris, Allai, 2010.
- Irwin, Terry, Plato's Moral Theory, The Early and Middle Dialogues, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- Kenny, Anthony, «Mental Health in Plato's Republic», in A. Kenny (éd.), The Anatomy of the Soul, Oxford, Basil Blackwell, 1973, pp. 1-27.
- Lain Entralgo, P., «Die platonische Rationalisierung der Besprechung (epoè) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort», Hermes, 86, 1958, pp. 298-323.
- Lesher, James, «Socrates' Disavowal of Knowledge», Journal of the History of Philosophy, 15, 1987, pp. 275-288.
- Nussbaum, Martha, The Fragility of Goodness, p. 85-233.
- Patzer, Andreas (éd.), Der historische Sokrates, Darmstadt, WBG, 1987.
- Price, W., Love and Friendship in Plato and Aristotle, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Roustang, François, Le Secret de Socrate pour changer la vie, Paris, Odile Jacob, 2011.
- Santas, Gerasimos, Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues, Londres-Boston, Routledge and Kegan, 1979.
- Sauvage, M., Socrate et la conscience de l'homme, Paris, Albin Michel, 1970.

- Spiegelberg, Herbert, The Socratic Enigma: A Collection of Testimonies through Twenty Four Centuries, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1964.
- Vlastos, Gregory, Socrates: Ironist and Moral Philosopher, Cambridge, 1991, trad. par Catherine Dalimier, Socrate, Ironie et philosophie morale, Paris, Aubier, 1994.
- Socratic Studies, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Wolff, Francis, Socrate, Paris, PUF, 2010.



الفصل الرابع

النظام الأرسطي للحكمة العملية وعلاجية الرغبات

> «العيش هو لليقظ أكثر منه للنائم، للمتأمّل أكثر منه لغير المتأمّل، ونقول بأن المتعة التي تصدر من الحياة هي نتيجة استعمال النفس. هنا ينبري العيش بالفعل».
>
> Aristote, Protreptique, 90 D

مثله مثل سقراط، كان لأرسطو الإسطجري (384-322 ق.م) دوافع مألوفة للاهتمام بالطبّ؛ لقد كان ابن طبيب. اللوحة الشاملة لرفائيل، التي عنوانها «مدرسة أثينا»[1]، تُمثّل أرسطو إلى جانب أفلاطون الذي يُشير بسبابته إلى سماء الأفكار الناصعة، على العكس من أرسطو الذي يُشير إلى الحقل الواسع والمعقّد للواقع التجريبي، الذي يجعل منه «رجل التجربة التامّة» على حد تعبير هيغل. يهتمُّ أرسطو، بعناية، بنظام العالم الحيّ في مختلف أشكاله، كما يُبرزه مؤلّفه (**أعضاء الحيوانات**)، الذي يحثُّ فيه طلبته على عدم ازدراء المظهر المتعدد الأشكال والممتزج للكائن الحيّ. يُظهره رفائيل وهو يحمل

---

(1) لوحة رفائيل Raphaël (1483-1520) «مدرسة أثينا» هي تصوير جصي قام به الرسّام الإيطالي بين 1508 و1512 وأبعاده 770 سم طولاً و440 سم عرضاً. يُمثل الرسم الفلسفة بمختلف مدارسها ورجالاتها مجتمعين في نقاشات فلسفية. توجد اللوحة اليوم في غرفة أبوستوليكا في متحف الفاتيكان. (المترجم).

الأخلاقي كذلك، يأخذ أرسطو في المجال كتاباً عنوانه (**الأخلاق**). في المجال الأخلاقي كذلك، يأخذ أرسطو في الاعتبار التعابير المختلفة للرغبة في الحياة الطيّبة، تستثمرها التقاليد والممارسات، بدلاً من أن يتبع فكرة قبلية حول ما ينبغي أن تكون عليه الأخلاق. في كتاب نوسبوم، أوّل عيادة تتردّد عليها «فيكتورين» للاستشارة هي عيادة أرسطو. سأقوم في الفقرتين الأولتين من هذا الفصل بمتابعة التحليل الدقيق الذي تُخصّصه نوسبوم للعلاجية الأرسطية. سأبدأ بدراسة الاستعمال الأرسطي للاستعارة الطبية (1)، ثم أقوم بتحليل علاجه للرغبات والعواطف (2). أضيف إلى ذلك مسألة ثالثة لم تعالجها نوسبوم، وهي الانتقال من مشكل الرغبات إلى مشكل الأمزجة (3).

1- الحكمة العملية والطب:

سقراط وأفلاطون وأرسطو هم الآباء المؤسّسون للفلسفة الأخلاقية في الغرب. لقد شرعوا في الاشتغال على مباحث متنوعة استعادها الفلاسفة الهلينيون: المطابقة بين الاعتقادات الخاطئة والانفعالات المرتبطة بها بوصفها مصدر أوجاع النفس؛ الرهان في أن الفلسفة تتمتّع بإجراءات مرتّبة بإمكانها معالجتها؛ القناعة في أن البراهين النقدية للفلسفة، ولاسيّما إذا قبلنا توجيهها ضدّ أنفسنا، هي وسائل في التحليل تتيح سَبْر أغوار الشخص واستئصال علل المرض. بعد أن رأينا كيف نظّم سقراط وأفلاطون هذه الموضوعات، يتعلّق الأمر الآن بالإحاطة بالدّوافع التي تجعل من أرسطو أوّل فيلسوف قدّم بشكل مفصّل وبارز قوة الاستعارة العلاجية وحدودها في مجال الأخلاق[1].

1-1- الأخلاق والرغبة في الحياة الطيبة:

قبل دراسة الاستعمال الأرسطي لهذه الاستعارة ونقده لها، لنبدأ بالتدليل على تصوُّره للأخلاق. التقديم الذي تقوم به نوسبوم حول المسألة ذو فعّالية تعليمية هائلة؛ فهي تصف مختلف الطرائق التي على «فيكتورين» إجراؤها لتُقبَل

(1) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 53.

طالبة في ثانوية أرسطو. لا شكّ في أن بإمكانها استعادة السؤال المبرّح لرامبو لصالحها الذي تبتدئ به القصيدة «أَيَّتُهَا الفُصُول، أَيَّتُهَا القُصُور» وتختتم: «أيُّ نَفْس بِلَا عُيُوبٍ؟» والذي يدفعنا لأن نختبر «التَّفْتِيش السَّاحِر/ عَنِ السَّعَادة الذِي لَا أَحَدَ يَتَجَنَّبُهُ». إن هذا لمسوّغٌ قويٌّ يلتمسه أرسطو عند كل أتباعه، وهو البحث عن السعادة. تتَّفق العامة والنُّخبة، على الأقل، على هذا الشيء الأساس الذي «يُشبّه رغد العيش والفلاح بالحياة السعيدة» (الأخلاق إلى نيقوماخوس [أ.ن]، 19-17 1095a). بعدما وحّدت بين الحياة الطيبة والناجحة والسعيدة، مثلها مثل أيّ شخص، تريد نيكيديون معرفة أكثر: ما معنى السعادة بالضبط؟ كيف تندمج في مشروع الحياة، و هو أمر يرفّعنا ببساطة عن «السحر»؟

تجد نفسها أمام العنوان الصحيح؛ لأنه حتى لو تيقَّن أرسطو باستحالة السيطرة على غايات الفعل المختلفة والمتنوّعة (أ.ن، 25 1097a)، فهو لا يكتفي بالقول إن ثمّة خيرات كثيرة لأفعال كثيرة: الصحة عند الطبيب، الانتصار عند القائد، الفوز في الانتخابات بالنسبة إلى الرجل السياسي،... إلخ. وإن كان البحث عن السعادة لا ينفصل عن هذه الخيرات الجُزئية، فهو يتعالى على الغايات الجزئية. الأخلاق الفلسفية هي مدرسة في السعادة لأنها تواجه بالضبط سؤال السعادة في ذاته. تكمن الميزة الأساسية للسعادة في أنها تكفي ذاتها بذاتها: «يتَّضح بأن السعادة شيء كامل، وأنها تكفي نفسها بنفسها، وأنها غاية كلّ أفعالنا» (أ.ن، 21-20 1097a). هل تقتنع فيكتورين بهذا الجواب وهي تسعى للسعادة والفلاح؟ تُبيّن نوسبوم، بكثير من المزاح، كيف أن فيكتورين، ولأسباب متعددة، تجد صعوبة في أن تُقبَل تلميذةً في المدرسة الأرسطية للسعادة.

أولاً لأنها امرأة؛ على الخلاف من المدارس الفلسفية العريقة (الأبيقورية والأفلاطونية المحدثة خصوصاً)، لم يقبل أرسطو بطالباتٍ، لأسباب الملاءمة السياسية، ولأسباب نظرية ترتبط بقناعته في عدم قُدرة النساء على

الحكمة العملية[1]. نحن أبعد ما يكون عن اللياقة السياسية (political correctness) كما تقتضيها اليوم الجامعات الأمريكية! ثانياً لأن فيكتورين تغُشُّ في الإدلاء بسنّها الحقيقي بعدما تنكَّرت في زيّ الذكور. مثلما رأى أفلاطون أن دراسة الجدل مرهون بالحصول على درجة راقية من النُضج العقلي، وهذا صعب التحقيق دون السن الأربعين، يشترط أرسطو في دراسة الأخلاق التي تفترض، مثلها مثل السياسة، شيئاً من «الخبرة في الحياة» (أ.ن، 1095a 2)، وسيطرة على العواطف والانفعالات التي تعتم جلاء الحُكم الأخلاقي: «لا يهم أن تكون شابّاً في السنّ أو شابّاً في الطبع: ليس القصور في هذا الصدد مسألة وقت، لكنه يُعزى إلى أنك تحيا منقاداً بعواطفك، وأنك تندفع في متابعة كلّ ما تراه. لا تنفع المعرفة مع طائشين مثل هؤلاء ولا مع المغالين» (أ.ن، 6-4 1095a). هذا ما يُنغّص على العقلية المعاصرة التي تميل أكثر نحو الولع بالمراهقين.

أخيراً، على فيكتورين أن تستوفي شروطاً أخرى ليست في متناول المرأة في تلك الفترة: الحصول على تربية جيّدة من طرف الوالدين، أن تكون سليلة وسطٍ ميسور الحال، أن تكون على دراية بالتقاليد الأخلاقية والسياسية للمدينة، أن تكون قد قامت بواجبها في الخدمة العسكرية، وأن تؤدي دوراً فاعلاً في الحياة السياسية للمدينة. يتوجَّه التعليم الأخلاقي لأرسطو إلى هذا النوع من الجمهور. هذا لا يعني بالضرورة أنه لا يعبأ بالمحرومين والمهمَّشين كما تُبيّن نوسبوم[2]. على افتراض أن فيكتورين تنجح في مسابقة الدخول في المدرسة المؤسَّسة انطلاقاً من سنة (335 ق.م) في إطار الجمناز المسمَّى الثانوية[3]، على الرغم من كل هذه العوائق، ما هو النهج الدراسي؟

---

(1) Aristote, Politique, I, 13 1260a 13. Cf. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 54.

(2) Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 56 ; sur la question de l'esclavage, voir: Alfredo Gomez-Muller, Chemins d'Aristote, Paris, Félin, 1990.

(3) حول التنظيم الأرسطي للدراسات الأخلاقية والسياسية، طالع:

بالإضافة إلى دروس في الأخلاق، عليها أن تتقن الثقافة العامة في المنطق والميتافيزيقا والبيولوجيا وعلم الفلك،... إلخ، دون التخصُّص الدقيق؛ عليها أيضاً، وبالاتّفاق مع زملائها، أن تُجري تطبيقات في التاريخ السياسي، وهي جرد (158) «قاعدة دستورية» للمُدن اليونانية، بمعنى مختلف أشكال التنظيم السياسي.

الدرس الأخلاقي هو محاضرة تتبعها نقاشات. الغاية التعليمية من هذا التدريس هي «الإيضاح الجدلي للاعتقادات والأجوبة الخاصّة بكل طالب»[1]. في ختام النهج الدراسي، على الطالب أن يكون مشرّعاً جيّداً؛ بمعنى له القدرة على ترجمة المثل الأسمى للحياة الطيبة في واقع المؤسسات السياسية[2]. على الخلاف من النساء، الطلبة الأجانب مرحَّب بهم في هذه الدروس بحكم أنهم يجلبون رصيداً من المعلومات الإضافية تتعلَّق بمختلف الإنجازات الممكنة للحياة الطيبة. لكن يطلب أرسطو منهم (الطلبة المعاصرون، أجانب أو أصليون، غير مستعدّين للقيام به) بأن يعترفوا بأن «الشعوب كلها لا تبحث عن سُبُل أسلافها بقدر ما تبحث عن الخير» (السياسة، 1269a 3-4). حسب عبارةٍ تؤدي دوراً رئيساً في تأويل نوسبوم،

= Richard Bodéus, Le Philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote, Paris, Vrin, 1982.

(1) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 56; cf. R. Bodéus, Le Philosophe et la cité, p. 162.

(2) Ibid, p. 57

من أجل شرح المخططات الثلاثة في إنجاز المثل الأسمى للحياة الطيبة: المخطط الفردي (تقدير الذات)، المخطط التذاوتي (الصداقة والعناية)، المخطط السياسي (عدالة توزيعية)، طالع:

Paul Ricoeur, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990, pp. 202-236.

العبارة الثلاثية، التي تُشكل الخيط الهادي لـ«الأخلاق الصغيرة» لهذا الكاتب «الرغبة في الحياة الطيبة، مع الغير ومن أجله، في مؤسسات عادلة»، مستوحاة مباشرة من الأخلاق الأرسطية.

التي تقرأ فيه الوصف الرمزي للمنهج الذي يستعين به أرسطو في بحوثه عن الحقل الأخلاقي[1]، ما يُعلّمهم هذا الأخير هو «[...] إرساء الظواهر (tithenai ta phainomena) وبعد الانتهاء من فحص المشكلات، الوصول [...] إلى البرهنة بأفضل وسيلة ممكنة على حقيقة علل النفس، أو على الأقل الظنون الشائعة والمهمّة» (الأخلاق إلى نيقوماخوس، 1145b 2-7؛ الأخلاق إلى أوديموس [أ.أ]، 1216 b26s).

لا تسقط المعرفة الأخلاقية للفيلسوف من سماء الأفكار، لكن ينبغي أن تُستخلَص من الظواهر التي هي في هذه الحالة «الأنْدُوكْسَا» (endoxa)؛ بمعنى الاعتقادات والقناعات و«التقديرات المتينة» (تشارلز تايْلُر) وقيم تُمارَس في معظم المجتمعات. تتراءى مهمَّة الفيلسوف في إجراء التمييز والغربلة فيها. هذا التمييز أو الرويَّة التي يريد أرسطو تعليمها لتلامذته، مع العلم أن الأمر يتعلّق بمهمَّة لا تنتهي، وتُصاحب التلميذ في حياته المستقبلية. لا تدَّعي دروس الأخلاق عند أرسطو أن بحوزتها القول الفصل بشأن الحياة الطيبة. مثلما أن القراءة الكاملة لرسالة في الطب لا تضمن لنا صحة جيّدة لما تبقَّى من حياتنا، كذلك لا يلتبس تدريس الأخلاق بالحياة الطيبة نفسها. في أحد الأيام، وبعد الانتهاء من الدراسة «[...] أيُّ شخصٍ يمكنه أن يُتابع ما تمَّ الشروع فيه وإنجازه بتفصيل؛ والزمن في هذا النوع من الإنجاز عامل في الاكتشاف، أو على الأقل مساعد ثمين: أصبح هذا منبع التقدُّم بالنسبة للفنون والأشغال، بحكم أن الإنسان يمكنه أن يُضيف إلى الأشياء التي لم تكتمل بعدُ» (أ.ن، 1098a 22-26). لا أحد يحتكر الحقيقة بشأن الحياة الطيبة؛ كل واحد يمكنه أن يضيف لَبِنَتَهُ من أجل فهم أمثل لهذه الأخيرة (أ.أ، 1216b 1-2).

---

(1) M. Nussbaum, The Fragility of Goodness, p. 235; G.E.L. Owen, «Tithenai ta Phainomena», in M. Nussbaum (éd.), Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy, London, 1986, pp. 180-199.

1-2- في فائدة الاستعارة العلاجية:

على خلفية هذا الإطار يمكن دراسة عمل الاستعارة العلاجية في الخطاب الأخلاقي الأرسطي عَقِبَ الملف التقني الذي أعدَّه فرنر ياغر[1]، والشرح الحرّ الذي أجرته نوسبوم[2]. تُحدّد نوسبوم الوظيفة الإيجابية للاستعارة العلاجية بالإشارة إلى ثلاث خصائص أساسية للأخلاق الأرسطية: غايتها العملية (1)، الأخذ في الاعتبار التجربة الإنسانية وتنوُّع القيم المستثمرة فيها (2)، أخيراً، وهي الخاصية المحورية، اعتبار الحالات الفردية (3).

1- على غرار الطب، تتبع الأخلاق، كما يتصوَّرها أرسطو، غاية عملية؛ فهي لا تبحث عن «المعرفة بل عن الفعل» (أ.ن، 1095a)؛ لا تبحث عن معرفة «ما هي الفضيلة في جوهرها»، بل تُعلّم «كيف تصير فاضلاً، وإلا لا طائل من هذه الدراسة»، ومنه «ضرورة توجيه الدرس نحو ما له علاقة بأفعالنا، لمعرفة بأيَّة طريقة نُنْجز هذه الأفعال» (أ.ن، 1103b 26s؛ أ.أ، I, 5 1216b 20-25). من شأن الأخلاق أن تجعل منَّا شرفاء؛ بمعنى أنها تساعدنا على أن نحيا بسداد، وإلا فهي غير نافعة. على أساس هذا المطلب في الفعَّالية العملية للأخلاق يبدأ (**الأخلاق إلى نيقوماخوس**): معرفة الخير الأسمى «ذو وزنٍ ثقيل» (أ.ن، 1094a 22-23) من أجل قيادة الحياة. فهي تختلف كليةً عن الحكمة النظرية (sophia) التي «لا تدرس أيَّة وسيلة في جعل الإنسان سعيداً» (أ.ن، 1193b 18-20). لقد أدرك أرسطو أن الحكمة العملية (phronèsis) لها نظام يختلف عن الحكمة النظرية؛ لذا باشر في تأسيس الأخلاق نظاماً عملياً مستقلاً إلى جانب الميتافيزيقا. هذا لا يعني أن الحكمة

---

(1) Werner Jaeger, «Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His Ethics», Journal of Hellenic Studies, 77, 1957, pp. 54-61.

(2) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, pp. 58-76, à compléter par Pierre Aubenque, La prudence chez Aristote, Paris, PUF, 1984 ; Léon Robin, La morale antique, Paris, F. Alcan, p. 938.

النظرية لا علاقة لها بالسعادة، على العكس من ذلك: يُعلّمنا الكتاب الأخير من (الأخلاق إلى نيقوماخوس) أنها الشكل الأرقى من السعادة[1].

لهذا الغرض لا تُعلّمنا بالضبط ما العمل لتصير سعيداً (أ.ن، -1177a 1179a؛ أ.أ، 1214b 12s). بسبب الدور الذي تمنحه للجزئيات، فإن الحكمة العملية، التي تهتم بالحياة العملية (bios praktikos)، وبمختلف تعبيراتها، لا يمكنها أن تكون علماً (epistèmè)؛ لأن لا علم سوى بالكليات[2]. ليست الأخلاق أيضاً مجرَّد فن (technè)؛ لأن هذا الأخير قابل للتعلُّم. ينبغي ربط البراهين العقلية للأخلاق بهذه الغاية العملية، وإلا فلا جدوى منها. ومنه، أهمية السير على خطا أشخاصٍ خبراء (phronimoi) في الحكمة العملية المختبَرة، ويُساعدهم النظر المتمرّن على رؤية الأشياء بطريقة سليمة (أ.ن، 1143b13؛ أ.أ، 1217b23؛ 1218a 34, 38). بريكليس (Périclès)، المشرّع الكبير، هو المثال الساطع. تتطوَّر الاستعارة العلاجية في الفسحة بين الفن والعلم. مثلما أن هدف الطبيب والسياسي ليس الزيادة في المعرفة، بل تحسين الحياة، وجعل الناس أصحَّاء بدلاً من معرفة ما هي الصحَّة، كذلك الأمر مع السؤال الأخلاقي للسعادة. لا تستبعد هذه الغاية العملية المعرفة بل تحتويها. ما يهمُّ ليس المعرفة لأجل ذاتها، لكن من أجل حياة أفضل. الطبيب البارع ليس من دوَّن أحسن أطروحة في الطب، بل الذي يُداوي أكبر عدد ممكن من المرضى. الأمر نفسه مع رجل الأخلاق؛ إنه الشخص الذي يساعد الآخرين ليكونوا سعداء؛ أي للنجاح في حياتهم!

تؤدي الاستعارة العلاجية هنا دوراً مزدوجاً؛ فهي تثير الانتباه إلى الغاية العملية للبحث الأخلاقي مع تفادي التذرُّع بها باسم «كل شيء مباح»

(1) Sur cette thèse, voir: Josef Pieper, Glück und Kontemplation, Werke t. VI, Kulturphilosophische Schriften, Hambourg, Felix Meiner, 1995.

(2) Aristote, èthique à Nicomaque, 1142a 23-24, ainsi que le texte capital Métaphysique A, 1, 980b, 15-24.

(Anything goes)، المهم الحصول على النتائج. الطبيب الذي يجهل معنى الصحة، والفيلسوف الذي يرفض معنى السعادة أو الحياة الطيبة، من الراجح أن يكونا من أهل الشعوذة والمناورة. يسعى أرسطو إلى تطوير مفهوم ثابت وإجرائي حول السعادة، الذي يذهب فيما وراء بداهة الحس المشترك (أ.ن، 1097b, 22-25). معرفة الحياة الطيبة «ذو فائدة كبيرة» (polyôpheles)، على الأقل بالنسبة إلى الذين «تتوافق رغباتهم وأفعالهم مع العقل» (أ.ن، 1095a 11)، بدلاً من أن تتحكَّم فيهم عواطفهم. تُبرز صورة السهَّامين الذين يُصوّبون نحو الهدف الغاية العملية للبحث الأخلاقي. منذ بداية (**الأخلاق إلى نيقوماخوس**)، يُشبّه أرسطو المستمعين إليه «بالسهَّامين أمام عيونهم هدف» (أ.ن، 1094a 22-23)، الذين حدَّدوا بدقة هذا الهدف، ومن المحتمل جدّاً أن يصيبوا هدفهم، سواء على الصعيد الفردي، أم على المستوى الجماعي.

تشرح نوسبوم هذه الصورة بدقَّة، بالإشارة إلى أن الهدف موجود قبل بحوث الفيلسوف؛ لا تكمن مهمَّته في بلورة هذه البحوث بقدر ما تتجلَّى في «استهداف» طموحاتنا؛ الهدفان «الأخلاقي» و«السياسي» عند أرسطو لا ينفصلان. تؤدي أخلاقية الحياة الطيبة بالضرورة إلى السياسة؛ بمعنى إلى الإجماع حول شروط الحياة الخيّرة بالنسبة إلى كل مواطن (السياسة، VII, 1324a 23-25). ينبغي البحث عن هذا الإجماع، بالضبط لأن «فيما يخصُّ طبيعة السعادة»، والكل يبحث عن السعادة، «لا أحد يتفاهم مع أحد، وأجوبة الجمهور لا تشبه أجوبة الحكماء» (أ.ن، 1095a 20-22). تبدو الاستعارة الطبية وجيهة من جديد. ليس على عاتق الطبيب ابتكار الصحة، ولكن مساعدتنا على الاحتفاظ بها. تُحقّق الأخلاق الفلسفية هذا الهدف بطريقتين: عبر الفضائل الأخلاقية والعقلية التي تُشكّل كُلّاً مترابطاً؛ على صعيد الفضيلة الأخلاقية، فهي «تضمن سداد الهدف الذي نتبعه»، وبفضل الفضيلة العقلية للتعقُّل (phronèsis)، فهي تضمن «سداد الوسائل التي نتبعها» (أ.ن، 1144a 7؛ أ.أ، 1214b 7s).

2- ينبغي أن يكون البحث الفلسفي عن الحياة الطيبة منسجماً مع التجربة الإنسانية؛ بمعنى ينبغي ألا يكون الهدف مستحيل البلوغ. يبدو أرسطو مضادّاً للأفلاطونية بشدَّة عندما يؤكد أن الحديث عن الخير في ذاته عبارة عن خُدعة: «ليس [...] لأننا جعلنا من الخير في ذاته شيئاً أزلياً، معناه أنه خير، لأن البياض طويل الأمد ليس أكثر بياضاً من البياض العابر»[1]. وإن كان من المحتمل ألا ينخرط جميع الأفلاطونيين في هذا البرهان الذي يستهدف الشخص (ad hominem)، ينبغي الاعتراف بنجاعته في الميدان الذي يشغلنا هنا. إذا خصَّصنا هدفاً مفارقاً لفعلنا البشري[2]، فهو ليس بهدف على الإطلاق! لا يكفي أن نُعارض بين التصوُّر الثابت للخير في ذاته والتنوُّع غير القابل للاختزال لجزئيات الخير الذي تتبعه أفعالنا (المتعة، الرضا، الرخاء، الأمن، الحرية،... إلخ)؛ ينبغي، علاوةً على ذلك، السعي نحو هدفٍ «في متناولنا»؛ أي «قابل للممارسة وسهل المنال عند الإنسان» (أ.ن، 33- 1096b 35). بدلاً من الظهور بالمظهر النخبوي بتخصيص السعادة لذوي الحظوظ (happy few)، يراهن أرسطو على أنها «شيء في متناول الجمهور، لأنه يمكنها أن تنتمي إلى أولئك غير المختوم عليهم بعدم القُدرة على الفضيلة» (أ.ن، 1099b 18-20).

تقتضي هذه الفكرة في السعادة البشرية، التي تعتمد على الرغبة في السعادة الحاضرة في كل فرد، علاقة إيجابية بالمتعة؛ أي بشكل سلبي الصراع ضد الألم والأسى الذي قد يقود، في أشكاله المفرطة، إلى الانتحار (أ.ن، 1215b 18-22). وإن كانت السعادة لا تلتبس باللذَّة، أي بتلذُّذية

---

(1) Ibid, 1096b 3-5. حول الخلاف بين أفلاطون وأرسطو طالع Hans-Georg Gadamer, L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien, Paris, Vrin, 1995.

(2) العبارة الحرفية بالفرنسية: «إذا خصَّصنا هدفاً من طينة الإنسان الأعلى لهدفنا» (Si l'on assigne une cible surhumaine à notre agir). (المترجم).

ساذجة (hédonisme) تختزلنا في خُمُل يرعون الأعشاب، لا يوجد سعادة دون أدنى لذَّة. القسط الأكبر من الكتاب السابع من (**الأخلاق إلى نيقوماخوس**) مخصَّص لتحليل العلاقة الإيجابية بين اللذَّة والخير. لما كانت «جميع الكائنات، حيواناتٍ وبشراً، تسعى إلى اللذَّة» (أ.ن، 1153b 25)، ينبغي أن تكون الحياة الطيبة هي حياة ممتعة. لكن «ليس الجميع [...] يسعى إلى اللذَّة نفسها، مع أن الجميع يسعى إلى اللذَّة» (أ.ن، 1153b 30). للغرض نفسه، لا تنسجم السعادة مع الهدوء البارد الشبيه بحالة النوم عند الذين لا يشعرون باللذَّة ولا بالألم (أ.أ، 1215b 27, 1216a 10). وإن كان بإمكاننا تعطيل رغباتنا، فإن هذا النوع من التخدير الوجودي هو حالة غير طبيعية، ولا ينسجم مع فكرة أن مهمَّة الإنسان هي أن يُحقق ذاته عبر الفعل.

كل كائن بشري يتحقَّق في ذاته عبر مشاريع الحياة[1] ويستحيل عليه التقهقر نحو الطفولة (أ.أ، 1215b 22-24). بعدما بيَّن أرسطو أن الحياة الطيبة هي أيضاً حياة ممتعة، يُباشر فحصاً طويلاً حول طبيعة الصداقة وأشكالها بوصفها شرطاً إلزامياً للسعادة؛ لأن الصداقة هي «الأمر الضروري للعيش» (أ.ن، 1155a 3)[2]. على الوصف الفلسفي للحياة الطيبة ألا يتجاهل أيَّ هدفٍ مُهمٍّ (معيار الاستيفاء)؛ بالإضافة إلى ذلك، وعلى الخلاف من سقراط وأفلاطون، يرفض أرسطو الخلط بين السعادة والفضيلة. في نظره «أولئك الذي يزعمون بأن الإنسان المقيَّد على العجلة، أو المتكبّد للمصائب، هو شخص سعيد شريطة أن يكون خَيِّراً، يُدْلون طوعاً أم لا بأشياء لا معنى لها» (أ.ن، 1153b 20-21). ربما يُجسّد أيُّوب في السَّماد المثل الأسمى للفضيلة

(1) Sur cette notion voir: Alasdair MacIntyre, After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre Dame, University of Notre Dame Press, ²1984, chap. 15, pp. 204-225, ainsi que: Charles Taylor, Les sources du moi: la formation de l'identité moderne, Paris, Seuil, 1998.

(2) Sur ce thème voir: Paul Ricoeur, Soi-même comme un autre, pp. 213-220; Jacques Derrida, Politiques de l'amitié, Paris, Galilée, 1994, pp. 11-341.

البطولية، لكن الخليع فحسب من يقول عنه أنه سعيد: «لا أحد يُعلن سعيداً الشخص الذي يحيا بهذه الطريقة، يقول أرسطو، إلا في حالة ما إذا كان يُدافع عن أطروحة» (أ.ن، 1096a 1-2).

تنظر هذه الأخلاق المعتدلة، التي تبدو لأول وهلة دون بطولة، إلى الحياة الأخلاقية (وأيضاً التعليم الأخلاقي) بوصفها صراعاً عنيفاً. يعترف الفيلسوف بأن السعادة تفترض الحظ، ويجدُ في خفض هذا الأخير قدر المستطاع. هذه إحدى المباحث التي وسَّعتها نوسبوم في «هشاشة الطيبة». لا ينسى أرسطو، مثله مثل التراجيديين الإغريق، وعلى غرار أفلاطون، الدور الذي يؤديه الحظ (أي «توكي» (Tyche) أو إلهة الحظ والنصيب) في حياتنا. هنالك المحظوظون وغير المحظوظين في الحياة، واليوم، مثلما في العهد اليوناني، تواصل عجلات الحظ في الدوران على استديوهات التلفزة، مما يُبرهن أن الاعتقاد القائل إنّ الحياة يانصيب لا يزال ساري المفعول. على العكس من ذلك، يُعزّز الفيلسوف مسؤوليتنا الشخصية في تحقيق السعادة. إنها القناعة «في أنك تسعد بهذه الطريقة من أنك تسعد بحظٍّ غير مستحقّ» (أ.ن، 1099b 10-24؛ أ.أ، 1215a 13-19)، قناعة يوصلها إلى فيكتورين التي من واجبها أن تُفضّل مذهب السعادة (eudaimonia) على الحظ الميمون (Tyche). وإن لم يقم أرسطو بتثوير الأخلاق؛ لأنه لا يدَّعي ابتكار أخلاق أصيلة لم يتوصَّل إليها أحد من قبله، إلا أنه مصلح يساعد أساليب الحياة والاعتقادات الأخلاقية المتداولة في أن تصبح حقيقية؛ أي أن ترتقي إلى درجة الانسجام على المستوى الداخلي (ad intra) كما على الصعيد الخارجي (ad extra).

3- تتحدَّد الاستعارة العلاجية إذا تمَّ أخذ العلاقة بالحالات الفردية في الاعتبار من الجهتين. يلجأ أرسطو إلى استعمال الاستعارة العلاجية لإيضاح مقاصده عندما ينتقد الفكرة المفارقة إنسانياً -واللاإنسانية أيضاً- للخير في ذاته. ما ينطبق على الفنون، التي تبحث عن حالة خاصة (يعمل المهندس

البارع على تحسين نوعية السكن، والاستراتيجي على تحسين حظوظ الظفر بالانتصار،... إلخ)، ينطبق بالأولى على الطبيب: «من الواضح أن الطبيب لا يلحظ الصحة بهذه الطريقة، بل يلحظ صحة الكائن البشري بعينه، أو على التحديد صحة هذا الشخص؛ لأن الفرد هو موضوع علاجه» (أ.ن، 1097a 12-13). هل نقول الشيء نفسه بشأن الطبيب-الفيلسوف؟ لا مراء في ذلك: لا يلاحظ السعادة في ذاتها، بل سعادة (والبحث عن سعادة) هذا الشخص بعينه الذي هو موضوع الاعتناء. يفترض هذا الأمر «نظرة» قادرة على تمييز فرادة الحالات، وخصوصية الوضعيات (أ.ن، 23-18 109b؛ 4-2 1126b). التمييز (krisis) في الأفراد عبارة عن فنٌ عسير؛ فهو يتضمَّن من وجهة نظر زمنية، في الطب وفي الفلسفة، معنى الفرصة المناسبة (kairos) للتصرُّف والتدخُّل. ففي هذا السياق، يمكن التذكير بالحكمة الأولى لأبقراط المُستشهد فيها سالفاً: «الحياة (bios) قصيرة، والفن (techné) طويل، والفرصة (kairos) عابرة، والتجربة (peira) مُضلِّلة، والحكم (krisis) عسير»[1]. مثلما هنالك زمن ملائم وزمن غير ملائم في الإقدام على عملية جراحية، ثمّة أيضاً لحظة مناسبة في بلورة مشروع حياة أو تعديله (أ.ن، 1096a 22). بهذه الطريقة الثلاثية تتيح الاستعارة أو المماثلة العلاجية لأرسطو اعتبار المقاربة الفلسفية للأخلاق شيئاً عملياً، تعقد علاقات خصبة مع آمال البشر واعتقاداتهم، وتتفاعل مع الطابع المعقَّد للحالات وللوضعيات الواقعية[2].

1-3- حدود المماثلة:

لا يمكن مقارنة الأخلاق بالطب من جميع الوجوه. لا يبالي الفيلسوف بالأطفال غير الناضجين وبالمجانين (أ.أ، I, 3, 1214b 28s). بحكم أن

---

(1) Hippocrate, Aphorismes, 1, in Littré, éd. L., IV.

(2) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 69.

المجانين لا يفقهون البراهين العقلية، فإن تهدئتهم تكون بالعقاقير، مثلما يتمُّ معاقبة الأطفال غير المطيعين. لا تُمرَّر البراهين مثلما يتمُّ تمرير الأدوية أو تسليط العقوبات. أحياناً تكون العواطف والانفعالات في درجة كبيرة من التسلُّط لا ينفع معها أيُّ برهان: «الشخص الذي يحيا تحت وطأة العاطفة لا يمكنه الإنصات إلى الاستدلال العقلي الذي يحاول أن يصرفه عن رذيلته، ولا يتمكَّن حتّى من فهمه» (أ.ن، 29-28 1179b)، إلّا في حالة اللجوء إلى القوة الخارجية في شكل إكراه. يستدلّ أرسطو أمام معترض بأن الحكمة العملية لا تُسهم أبداً في تعديل الحياة الأخلاقية أو تحسينها، فهي غير مجدية لأنها غير فاعلة: «بالنسبة للذين هم عُقلاء، الحكمة العملية لا تُجدي نفعاً. أكثر من ذلك، لا تنفع أيضاً غير العقلاء، لأنه لا يهمُّ التحلي بالحكمة العملية، أو اتّباع نصائح الذين يتحلَّون بها، يكفي أن نتصرَّف بما نتصرَّف به تجاه صحتنا، لأننا نتمنَّى أن نكون أصحَّاء، وهذا لا يجعل منّا عارفين بفنون الطب» أ.ن، 33-28 1143b). غير أن السَّعي نحو الحياة الطيّبة يقتضي معرفة يتمُّ اقتناؤها بالتبادل الفكري بين الشيخ والمريد. ليست العلاقة التربوية شيخ-مريد أحادية الجانب وتسلُّطية مثلما هي عليه العلاقة العلاجية طبيب-مريض[1].

لماذا يختار أرسطو نمطاً في الخطاب وهو نمط الصداقة والتعقيد والمبادلة الذي لا يُشبه البتّة الإكراه العنيف أو تمرير العقاقير[2]؟ نجد هنا دافع الاستقامة أو السداد في الاختيار الذي شرحناه عبر صورة الهدف المراد بلوغه. لا يقتضي الأمر القُدرة على التوجُّه الفعلي نحو الهدف (الفضيلة الأخلاقية) فحسب، بل أيضاً البصيرة التي تسمح بتمييز الهدف بوضوح والوسائل المؤدية إليه (الفضيلة الفكرية). تُصبح دراسة الطب ودراسة الأخلاق من هذه الوجهة في النظر مختلفتين. لا تضمن لنا دراسة الطب الصحة، بينما توافر لنا دراسة الأخلاق البصيرة الضرورية لإنجاز الحياة

---

(1) Ibid., p. 70.

(2) Ibid., p. 71.

الطبية. أتساءل إذا لم تكن نوسبوم قد بالغت في التمييز بين الدراستين؟ على أيّ حال، إذا قام الطالب في الطب بتطبيق ما يتعلّمه في الدراسات الطبية (مثلاً أن التدخين يُسبّب السرطان) فمن المرجَّح أن يحافظ على صحته. «الإيضاح» (diasaphesai) عبارة عن سمة مميزة من المنهج الأخلاقي عند أرسطو. تقتضي مهمَّة تنظيم الحياة التساؤل دون تسرُّع أو تهاوُن حول ما يُناسب الحياة الطيّبة من بين الأشياء التي في استطاعتنا (أ.ن، 12- 1214b 14). يتوقَّف الأمر على القُدرة الفلسفية الأساسية في الانتقال من سؤال «ماذا» إلى سؤال «لماذا» (أ.ن، 39-26 1216a).

ما يشترك فيه الفيلسوف مع الطبيب هو همُّ «إنقاذ الظواهر»؛ وما يُميّز بينهما هو البرهان العقلي الذي يتيح غربلة الاعتقادات الأخلاقية بين الاعتقادات المتينة والمنسجمة والاعتقادات التي تفتقر إلى الصلابة والانسجام. حتى الاعتقادات والممارسات الأكثر غموضاً يمكنها أن تُسهم في معرفة مُثلى بالحق وإن كان ذلك بالتضاد؛ أي بالمقاومة التي تُبديها تُجاه عمل الإيضاح. تُكمّل نوسبوم وصفها في التكوين الأخلاقي عند نيكيديون بسبع سمات إضافية الناتجة عن الفروقات بين الطريقة الأخلاقية عند الفلاسفة والممارسة العلاجية للطبيب.

1- بينما تخصُّ العلاجات الطبية الإنسان في فرادته الجسمية، تهتم الأخلاق بالإنسان من حيث كونه عضواً في العائلة أو المجتمع يُنجز فيهما مشروعه في الحياة الطيّبة.

2- لا يمكن تحويل الإجراءات العقلانية والبرهانية في الأخلاق إلى وسائل آلية؛ فهي تنطوي على قيمة ذاتية؛ أي إنها تنتمي إلى الحياة الطيّبة نفسها.

3- الانسجام المنطقي والوضوح التعريفي، بوصفهما فضيلتين أساسيتين للبرهان الفلسفي، هما أيضاً عُنصران مُشكّلان للحكمة العملية وللحكمة النظرية على حدٍّ سواء. لا ينطبق هذا الأمر على الفضيلة الفكرية للتعقُّل (phronèsis)، أو الحكمة العملية فحسب، بل يخصُّ أيضاً الفضائل

المرتبطة بها، مثل المشورة الجيّدة التي لا تلتبس «بسداد النظرة» (أ.ن، 1142b 1-2) التي هي مجرَّد بصيرة، ومثل حدَّة الذهن (sunesis) والحكم الحصيف (gnomè).

4- اللاتجانس بين وضعية الممرّض والمريض يُقابله التكامل في الأدوار الذي يتطلَّب إمكانية السلوك النقدي.

5- يستبعد العلاج الطبي إمكانية اختبار المعالجات البديلة، التي من شأنها أن تكون مضرّة بالمريض. يدعونا أرسطو، بالأحرى، إلى توسيع بحثنا على أكبر عدد ممكن من أساليب الحياة (لا يعني هذا تجريبها كلها على الذات!). لا ينبغي فحسب الأخذ في الاعتبار ما يُقال عادةً (أ.ن، 1098b 10-12)، لكن المراهنة على فكرة «أن من غير المحتمل أن هؤلاء وهؤلاء أخطأوا على طول الخط، لكن ثمّة على الأقل، في نقطة محدَّدة، أو في بعض النقاط، حظوظ أن تناسب الآراء العقل القويم» (أ.ن، 1098b 27-30). تتعلَّم نيكيديون في مدرسة أرسطو اعتبار الآراء الأخلاقية كلها بوصفها مرشَّحات ممكنة للحقيقة ما لم يُبرهن العكس.

6- البراهين الفلسفية في ذاتها افتراضية وتجعل ممكناً المراجعة والتصحيح، ما يعني أن البحث الأخلاقي هو مشروع لا ينتهي.

7- تهدف هذه الأخلاق إلى تكامل صارم نوعاً ما بين الحياة الأخلاقية للفرد وقناعاته الفكرية.

تساءل بعض المؤوّلين حول ما إذا لم يكن هذا التصوُّر في الأخلاق مجرَّد انعكاسٍ لمجتمع بطولي أعزَّ بعض الفضائل؟ كما يومئ إليه ماكنتير[1]، أو ما إذا لم يكن ينتمي الآن إلى التراث الثقافي والتربوي للديمقراطيات الغربية؟ كما تؤكد نوسبوم ذلك[2]. وإن تمَّ اختيار الجواب الثاني، هذا لا

(1) Alasdair MacIntyre, Après la vertu. ètude de théorie morale, Paris, PUF, 2013, chapitres 10-12.

(2) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 76.

يمنع من توجيه انتقادات إلى هذا التصوُّر: إلى أيّ مدى يمكن الموافقة على الفكرة القائلة إن الاعتقادات الأخلاقية لأيّ فردٍ من الأفراد تشتمل على ذرَّة من الحقيقة؟ هل البرهان العقلي قادر على استئصال الظنون الخاطئة؟ هل يمكنه أن يميّز بين الحقّ والباطل؟ أخيراً: ما شأن الأمور الأخرى التي تستبعدها في الخارج[1]؟

2- الرغبات المعتدلة: العلاجيات الأرسطية للانفعالات:

تحيل الكلمة اليونانية «بَاثُوسْ» (pathos) إلى البُعد الوجداني لحياتنا، الذي يظهر في «الاشتهاء، الغضب، الخشية، الشجاعة، الرغبة، الفرح، الصداقة، الضغينة، الحسرة على المستحبّ الزائل، الحسد، الشفقة، باختصار كل الميول التي تُصاحبها اللذة أو الألم» (أ.ن، 24-1105b 20). تُخصّص نوسبوم فصلاً كاملاً حول سؤال معرفة إلى أيّ حدٍّ يمكن للعلاج الفلسفي أن يبلغ عالمنا الباطني الذي تؤدي فيه العواطف والاعتقادات والرغبات دوراً حاسماً[2]. أيُّ تأثيرٍ «للعقل»، ولاسيّما العقل البرهاني، على قوى النفس؟ هل من واجبنا أن نتّبع الشك الباسكالي القائل إن للقلب بواعث يعجز العقل عن إدراكها؟ بالنسبة إلى أرسطو، وإلى العديد من المفكرين الإغريق، لا يتعلّق الأمر بتاتاً باستئصال الانفعالات، بل بمعرفة إلى أيّ مدى يمكن تعديلها. تصوغ نوسبوم ثلاث فرضيات بشأن النظام الأرسطي للانفعالات:

1- حسب برنتانو وهوسرل، العواطف هي تمظهر للوعي القصدي؛ وتسير نحو موضوع معيَّن. نرغب في شيء، نخاف من شيء، شخص يثير غضبنا، نكره هذا الشخص،... إلخ. بدلاً من أن تُختزل إلى مجرَّد نزوات حيوانية عمياء، العواطف أو المواجيد هي مكوّنات ذكية للشخصية. وإن أدى

---

(1) Ibid., p. 77.

(2) Ibid., chap. VIII, «Aristotle on Emotions and Ethical Health», pp. 78-101.

المعيش الجسدي دوراً مهمّاً في بعض الحالات (عندما أكون في حالة خوف، فإنني أرتعد أو أبدو شاحباً، أو تحصل لي «القشعريرة»[1] كما جاء في القصة الشهيرة للإخوة غريم les frères Grimm)، ليس ردّ الفعل الجسدي هو الذي يُفسّر طبيعة الانفعال. يتوقّف هذا الأخير على التمثّل الذي أشكّله حول الموضوع المحبوب، أو المبغوض، أو المتوجَّس منه،... إلخ. تستعيد الفينومينولوجيا المعاصرة، في مجملها، هذا الإثبات. يستخلص هايدغر وصفه للخوف مباشرةً من «الخطابة» لأرسطو[2]. ما تُسمّيه الفينومينولوجيا المعاصرة بـ«القصدية»، يُسميه أرسطو «أركْسِيس» (orexis) الرغبة، أو حرفياً «التمدُّد نحو»، الذي تستحضره الجُملة الأولى من (**الأخلاق إلى نيقوماخوس**) بوصفه معطى أنثروبولوجياً أساسياً يشتمل على مجموعة من التقسيمات. حتى الاشتهاء اللاعقلاني والأعمى (epithymia) هو تعبير عن رغبة؛ أي إن له معنى بشرياً يحتمل أخلاقاً. الاشتهاء نفسه قابل للتهذيب. لا يمكن تعليم شخص ألا يكون جائعاً أو عطشانَ، لكن يمكن تعليمه ألا يأكل بشراهة، وألا يموت جوعاً.

كان أرسطو يجهل العلاقات الملتبسة الكائنة بين الشره المرضي (boulimie) وفقدان الشهية (anorexie)؛ فهو يُميّز فقط بين مركّبين في الجانب غير العاقل للنفس: المركّب النباتي و«المركّب الشهواني أو بشكل

---

(1) العبارة الحرفية بالفرنسية: «امتلاك جلد الدجاج» (avoir la chair de poule) وهي صورة استعارية للدلالة على النتوء الذي يظهر في الجلد من جرّاء البرد أو الخوف ويُسبّب الارتعاد. (المترجم).

(2) M. Heidegger, ȯtre et Temps, § 30.

«الخوف نمطاً في الانفعال». يقترح هايدغر قراءة الكتاب الثاني من «الخطابة» بوصفه «الهرمينوطيقا النسقية الأولى ليومانية كينونة-الواحد-مع-الآخر» (SZ, 138).

Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Ga 18, Frankfurt, Klostermann, 2002, pp. 241-262. Voir également l'essai fondamental d'Otto Friedrich Bollnow, Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt, M. Klostermann, 1995.

أعم المركَّب الرغائبي». هذا الأخير «يُسهم، بشكل أو بآخر، في المبدأ العاقل بالاستماع إليه والخضوع له، وهذا بالمعنى الذي نقول فيه "راعى" والده وأصدقاءه، وليس بالمعنى الذي يتحدَّث فيه الرياضيون عن "العقل". ثمّة إذاً أصوات كثيرة للعقل، ومن بينها صوت واحد على الأقل له القُدرة على التأثير على الجانب اللاعقلاني للنفس»، والدليل على ذلك «ممارسة التوبيخ، وبشكل عام التأنيبات والنصائح» (أ.ن، 35-28 1102b). يهتمُّ أرسطو، من كثب، بفضيلتين أخلاقيتين تتعلَّقان مباشرة بالجانب غير العاقل من النفس، وهما الشجاعة والاعتدال؛ حيث يكمن الهدف التربوي في إيجاد الوسط المعتدل بين الإفراط والتفريط. لكن، كما أشار إليه هايدغر، وكما تُبيّنه نوسبوم حول العواطف الأساسية للخشية والشفقة (التي نعرف أهميتها في المسرح اليوناني)، ليس في الأخلاق، ولا في «السيكولوجيا»، بل في «الخطابة» يعرض أرسطو مليّاً تحليله للرغبات والانفعالات.

2- ما يهمُّ الخطيب هو إنتاج الانفعالات؛ فهو يستثمر الرابطة القوية بين الانفعال والتمثّل؛ أي الاعتقادات. إنها السمة الثانية للتصوُّر القديم للرغبة: جُلّ الفلاسفة في التراث الفلسفي، الذين ندرسهم هنا، يُؤكدون وجود صلة متينة بين الانفعالات والاعتقادات؛ بافتقاد الاعتقاد، لا يوجد الرغبة أيضاً. لكن بالنسبة إلى بعض المفكرين، ليس الاعتقاد سوى الشرط الضروري للانفعال (الأطروحة الهزيلة)، وبالنسبة إلى البعض الآخر هي عُنصر مكوّن، وبالنسبة لآخرين (الرواقيون) ثمّة تماهٍ بين الانفعال والاعتقاد: ليس الانفعال سوى نوع خاص من الاعتقاد. ما هو موقف أرسطو بهذا الشأن؟ تشير نوسبوم إلى تردُّد التعابير الظنيّة[1] في فقرات «الخطابة»؛ حيث يشرح أرسطو وصفه للخشية والشفقة. فهو يُشدّد على الطريقة التي «يرى» بها الفرد شيئاً يتوجَّس منه، أو يشفق عليه، أو يرغب فيه،... إلخ[2]. الاعتقادات في هذه الفرضية

(1) Dokei, oiesthai, nomizein, logizesthai, phainesthai.

(2) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, pp. 85-86.

هي عناصر مكوّنة للانفعالات المناسبة لها[1]. ألا يمكن الذهاب إلى أبعد من هذه الفرضية الهزيلة بالتساؤل إذا لم تكن الاعتقادات تؤدي دوراً حاسماً في تحديد طبيعة الانفعال؟ بتعبير آخر: إذا كان الاعتقاد يتغيَّر (أو يتعدَّل)، فإن الانفعال يتغيَّر أيضاً. مثلاً: ما يحضُر أوّلاً بوصفه خشية، يتحوَّل إلى شيء آخر. وإن لم يوجد أيُّ نصٍّ يدلّ على ذلك بوضوح، يبدو أن أرسطو يميل نحو أطروحة الشرط الضروري، مفادها أن الاعتقاد هو الذي يُحدّد طبيعة الانفعال[2]. النتائج بالنسبة إلى التصوُّر حول الحب (حالة خاصّة وحادَّة من الصداقة) كبيرة جدّاً[3].

3- تبعاً لطبيعة الاعتقادات الضمنية، يمكن أن يُقال عن الانفعالات إنها عاقلة أو غير عاقلة، حقيقية أو باطلة. لا يوجد ثنائية مطلقة بين العقلاني وغير العقلاني، لكن كلّ الانفعالات «عقلانية» إلى حدٍّ ما بالمعنى الوصفي للكلمة. تؤدي الانفعالات في التصوُّر الأرسطي للسعادة والحياة الطيبة دوراً مهمّاً. الخشية والشفقة هما طريقتان أساسيتان للوعي بهشاشتنا. إذا كنا غير قادرين على الشعور بالخوف، أو بالرأفة، فلا وعي لنا بهشاشتنا وبهشاشة الآخرين. ما يقوله هانس جوناس عن الوظيفة الاستكشافية للخشية[4] يتعمَّم، إذا سلَّمنا مع نوسبوم أن «العقلانية تعترف بالحقيقة؛ والاعتراف ببعض الحقائق الأخلاقية غير ممكن دون انفعال؛ ومن ثمَّ، تشتمل بعض الانفعالات على هذا النوع من الاعترافات»[5]. لا يمكن التخلُّص من الانفعالات من حياتنا العملية فحسب (التخلُّص منها معناه حجب جانب من

(1) Ibid, p. 88.

(2) Ibid, p. 89.

(3) Ibid, p. 90.

(4) Voir: Jean Greisch, «L'heuristique de la peur ou qui a peur de Hans Jonas?», in Anne-Marie Dillens (éd.), La peur. Émotion, passion, raison, Bruxelles, Facultés universitaires de Saint-Louis, 2006, pp. 115-141.

(5) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 96.

الحقيقة[1]؛ بل ينبغي على الحكمة العملية أن تجد وسيلة في استعمالها لصالح الحياة الطيبة.

هذا يعني، من بين ما يعنيه، تحويل عقلاني للعدوان إلى شجاعة، والخشية إلى احتراز الذي نتجنَّب به وضعيات حرجة وخطيرة،... إلخ. أخيراً، الأمر المعني هو فكرة الفضيلة ذاتها؛ إذا كانت الفضيلة عبارة عن قوة (arètè)؛ أي ميل أو استعداد «يتعلَّق بعواطف أو بأفعال» (أ.ن، 1106b 16-17)، فلا يمكنها أن تتجاهل الانفعالات؛ عليها بالأحرى أن تستعملها بذكاء، غير أنه غالباً ما يصف أرسطو الانفعالات بعبارات اللاعقلانية (aloga). يُشير هذا الأمر إلى أنها تقاوم بشدَّة كل معالجة فلسفية. يكمن رهانه فيما يأتي: بحكم أن الانفعالات وثيقة الصلة بالاعتقادات، فمن الممكن في بعض الحالات الملائمة التحكُّم فيها وتعديلها حسب درجات معيَّنة[2]. لهذه المقاربة حدود لا يكتفي بها الفلاسفة الهلينيون. تختتم نوسبوم بحثها بالصورة القاسية الآتية: هل الطب الذي يكتفي بمدّ فيتامينات للأصحَّاء، وتطوير تصوُّرات غير عملية من أجل ضمانة طبية سامية، يمكنه أن يساعد أولئك الذين يتألَّمون بالفعل، هنا والآن؟

3- هل يوجد أمراض فلسفية بهذا المعنى؟ شوكة الميلانكوليا في جسد الفيلسوف:

بشأن الأخلاق، وبشأن البيولوجيا، وعلم الفلك أيضاً، كان همُّ أرسطو «إنقاذ الظواهر». لكن هل ذهب الفيلسوف بعيداً بما يكفي في اكتشاف الظاهرة البشرية؟ قبل مغادرة الأخلاق الأرسطية، أطرح سؤالاً أخيراً لم تتطرَّق إليه نوسبوم. يريد هذا السؤال أن يستجيب لضميرٍ: بتركيز تحليلنا على ظاهرة الرغبة والعاطفة، ألم ننسَ ظاهرة أخرى تهمُّ الأطباء بدرجة قصوى،

---

(1) Ibid, p. 97.

(2) Ibid., p. 101.

وهي ظاهرة الأمزجة؟ بصياغة السؤال بطريقة أخرى: أيُّ مكانٍ ينبغي تخصيصه «للمزاج السليم» و«للمزاج السقيم» في البحث عن الحياة الطيّبة؟

3-1- المزاج: لُغز فينومينولوجي:

للمزاج علاقة بدهيّة بالجسد. ينتمي إلى السعادة ما يُسمَّى اليوم «الشعور بالارتياح»[1]. ربّما ليست المسألة أخلاقية، لكنّها حتماً مسألة صحّة واعتدال! الكلمة اليونانية المطابقة هي «تِيمُوسْ» (thymos)، التي تُعبّر عن الطريقة التي يشعر به الفرد بذاته. بالتركيز على هذا المفهوم، نحن مدعوُّون لطرح أسئلة عدَّة:

1- هل للأمزجة بنية مشابهة للرغبات، بتعبير آخر: هل يمكننا تحديد طبيعتها بالمقارنة مع موضوع قصدي محدَّد أم لا؟

2- هل يتعلَّق الأمر فقط بظواهر أنثروبولوجية وسيكولوجية، أو تؤدي الأمزجة دوراً في فهمنا للكينونة كما هي؟ هل يوجد «مشاعر أنطولوجية»[2] تمدُّ محتوى عقلياً لفضيلة «سُمو النفس»، أو يتعلَّق الأمر بحالات ذهنية كامنة في النفس؟

3- هل تتدخَّل الأمزجة (الدهشة، القلق، الفرح،... إلخ) في تجربة التفكير الفلسفي؟ هل نذهب إلى حدّ القول: قُل لي ما هو مزاجك الأساس أقل لك أيُّ نوع من الفلاسفة أنت؟

4- إذا كان هنالك علاج فلسفي خاص بالانفعالات والرغبات، هل يوجد أيضاً علاج فلسفي للأمزجة؟

كما بيَّنت بحوث سنيل، المزاج (thymos) عند هوميروس هو عضو

(1) العبارة الحرفية بالفرنسية: «الشعور الجيّد في جلده» (se sentir bien dans sa peau)، وتُقال للشعور بالطمأنينة والازدهار. (المترجم).

(2) Sur ce thème, voir: Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté, 2, Paris, Aubier, coll. «Philosophie de l'Esprit», 1949.

العاطفة ومقرّ الألم[1]. تؤدي هذه الكلمة ومشتقاتها (athymie, ethymie, dysthymie) دوراً مهمّاً في المشكلة الثلاثون الشهيرة التي ينسبها شيشرون وسينيكا إلى أرسطو، والتي تنتسب في الحقيقة إلى ثيوفراستوس[2] (371-288 ق.م). في نبرة مشّائية لا غُبار عليها، يُعالج هذه النص الصغير، الذي أدى دوراً كبيراً في التراث الطبي-الفلسفي اللاحق، مسألة العبقرية وعلاقتها بالكآبة أو الميلانكوليا (mélancolie). لقد اهتمّ الأطباء المنتسبون إلى التراث الأبقراطي بالطريقة التي يعاني بها الفرد، وشكّلوا بذلك نظرية (أو أسطورة) تركت، ابتداءً من جالينوس، أثراً كبيراً في تاريخ الطبّ لأكثر من ألفية: النظرية الخلطية التي تعدّ الجسم البشري خليطاً متقلّباً، منسجماً أو غير منسجم نوعاً ما، ومركّباً من أربعة سوائل: الدم، البلغم، المرة الصفراء، المرة السوداء؛ وكل سائل ينتظم تبعاً لأعضاء تشريحية دقيقة. لا يهمنا في هذه النظرية علم الطباع المستخلص، بل الدلالة الأنثروبولوجية العامّة؛ أي ما يسميه جاكي بيجو «لغز الأمزجة»[3].

اللغز نفسه أثار انتباه هايدغر في أناليطيقا الدّازاين؛ أيُّ مكانٍ يُخصّص في الفحص الفلسفي للكائن البشري للظاهرة السائلة والمتقلّبة للأمزجة، التي تذهب وتعود دون معرفة كيف ذلك، والتي هي حاضرة بشكل أو بآخر؟ يتحدّث هايدغر في هذا المضمار عن «الاستعدادية» (Befindlichkeit) (الذي

---

(1) Bruno Snell, The Discovery of the Mind, New York, 1960.

(2) Aristote, L'Homme de génie et la mélancolie, traduction, présentation et notes de Jackie Pigeaud, Paris, Rivages poche, 1988. Pour le problème de paternité du texte voir pp. 54-56.

(3) Jackie Pigeaud, «L'humeur des anciens», L'humeur et son changement, Nouvelle Revue de Psychanalyse, 32, 1985, pp. 51-69; sur le même sujet voir également l'étude de Laurence Kahn, dans le même cahier : «Les maladies impraticables. Humeur et humeurs dans la médecine grecque», pp. 31-49 ; Jackie Pigeaud, De la mélancolie. Fragments de poétique et d'histoire, Paris, Dilecta, 2005 ; Jean Starobinski, La mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire, Paris, Julliard, 1989 ; Julia Kristeva, Soleil noir. Dépression et mélancolie, coll. «Folio Essais», Paris, Gallimard, 1989.

ترجمه فزين (Vezin) بـ«disposibilité» وهو يفكر حتماً في عبارات من قبيل «الشعور بالضيق»، «مستعد على التو» (être frais et dispos))، و«الطبع» (Stimmung). بتفادي إسقاط ثنائية النفس-الجسد على هذا التمييز، يمكن القول، على وجه التقريب، إن مفهوم (Befindlichkeit) يرى من جهة سعادة أو شقاوة الجسد، وأن مفهوم (Stimmung) يرى من جهة الحالة الذهنية[1]. يعرف الطبيب من أيّ شخص آخر أنهما لا ينفصلان عن بعضهما بعضاً. وإن كانت نظرية الأمزجة محدَّدة بإسراف، ومرهونة بالاستعارات المائية، ما يهمُّ هو رؤية نوع الأسئلة التي يطرحها هذا التراث الطبي على الأنثروبولوجيا الفلسفية[2]. تُحبّذ المقاربة الطبية العُنصر السائل في إدراك الحقيقة الجسدية للإنسان[3]. ليست هذه المقاربة حريةً بأن تُدرك وظائف الجسم البشري أحسن من نظرية الكثائف؛ فهي تُعرّف الصحة والمرض بعبارات الخليط (krasis) الجيّد أو الفاسد للأمزجة. تتواجد هذه الأخلاط، التي تخضع أيضاً للانتظامات الموسمية في كل مكان؛ حيث تضع نظرية الأمزجة الحياة البشرية في اعتدالات أو اختلالات كونية أكثر رحابة.

3-2- الأنثروبولوجيا الفلسفية والأنثروبولوجيا الطبية: حوار الطرشان؟

إذا كان من مصلحة الفلاسفة الاستماع إلى ما يُعبّر عنه ضحك البنت التراقية، فإن الإلهام يسعهم إذا لم يقفلوا الآذان أمام بعض الأسئلة النقدية

---

(1) Martin Heidegger, Être et Temps, § 29. Pour plus de précisions sur le statut heideggerien de ces notes voir: Jean Greisch, Ontologie et temporalité, pp. 176-184.

(2) Concernant les interactions entre médecine et philosophie dans l'Antiquité gréco-romaine, voir: Jackie Pigeaud, Poétiques du corps. Aux origines de la médecine, Paris, Les Belles Lettres, 2008; Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine, La manie, Paris, Les Belles Lettres, 1988; La maladie de l'âme. étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique, Paris, Les Belles Lettres, 1981; Melancolia. Le malaise de l'individu, Paris, Payot, 2008.

(3) Jackie Pigeaud, «L'humeur des Anciens», p. 52.

التي طرحها التراث العريق للرسائل الطبية. تتّخذ هذه الأسئلة صورة ارتياب: أليست الأنثروبولوجيا الفلسفية، التي تفترض ضمنياً الأخلاق الفلسفية متجانسة ومتوحّدة بشكلٍ خاطئ؟ في هذا النوع من الأنثروبولوجيا لا مكان لتجربة الألم، التي هي أيضاً تجربة الانفطار والتنازُع التي تمسُّ الجسد والنفس معاً، ويمكنها أن تؤدي إلى الجنون. ومنه الاعتراض الذي يوجهه الطبيب إلى الفيلسوف: «أنا أقول بأن لو كان الإنسان واحداً فلا يتألّم؛ لأن أين يكمن سبب الألم بالنسبة لهذا الكائن البسيط؟»[1]. ما ينطبق على الوجع الجسدي ينطبق أيضاً على الألم النفسي، لكن قليلة هي الأنثروبولوجيات الفلسفية التي استطاعت في وصفها للكائن البشري تخصيص مكان مركزي لهذه الظاهرة. قام في العصر الراهن ثلاثة كُتّاب بإدراك الرهان الذي ينجرُّ عن هذا السؤال: الطبيب-الفيلسوف فيكتور فون فايتسيكر (1886-1957م)؛ حيث لا يزال كتابه (**حلقة الأشكال**)[2] مجهولاً في فرنسا، والفينومينولوجي هنري مالديني[3] (1912-2013م) أحد أكبر المتخصّصين في رسوم الانفصاميين، والفيلسوف-المحلّل النفسي البلجيكي ألفونس دو فالنس[4] (1911-1981م).

يظنُّ أطبّاء التراث الأبقراطي أنهم وجدوا في نظرية الأمزجة إمكانية التفكير، في آن واحد، في الحياة البشرية المتعدّدة الأشكال والحاجة إلى تفسير أسباب المرض عبر مجموعة من الثوابت، وأخيراً الأمل في الحلّ (analysis) في الحالات الأكثر ملاءمة. من شرط الشفاء تحديد الزمن

---

(1) Hippocrate, De la nature de l'homme, 35 NH 2 (L. VI, 34).

(2) Viktor von Weizsäcker, Der Gestaltkreis, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, trad. fr. par M. Foucault et D. Rocher, Le cycle des formes, Paris, DDB, 1958.

(3) Voir notamment: H. Maldiney, Penser l'homme et la folie. la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.

(4) Alphonse de Waelhens, La psychose. Essai d'interprétation analytique et existentiale, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1975.

الملائم (kairos) للعلاج؛ الزمن الذي يصل فيه تطوُّر المرض المرحلة الحرجة. يبدي صاحب «السؤال الثلاثون، 1» اطّلاعه على كل هذه النقاشات الطبية، لكن لم يكن هدفه طبّياً محضاً. بوصفه فيلسوفاً (وربما أيضاً عارفاً بالشأن الأخلاقي) يستعيد مجموع الأسئلة التي طرحتها تقلُّبات المزاج (thymos) المرتبطة بتنوُّعات السوداء؛ فهو يقترح صلة بين العلاج الأرسطي للانفعالات وعلاجية الأمزجة. في كلتا الحالتين، المشكل هو ذاته: إيجاد المعدَّل (meson) بين التفريط في الانفعالات والإفراط فيها من جهة، ومن جهة أخرى الخليط المناسب للأمزجة. أدَّى به تعريفه للمرض، «يختلف الأشخاص عن ذواتهم»[1]، إلى دراسة الحالة الخاصة بالسوداء، التي لا يعدُّها سمة من الطبع بل إمكانية كامنة في كلّ فرد بشري. ثمّة، من جهة، «أولئك الذين تؤثّر فيهم هذه العواطف في غَوْر ذواتهم»؛ أي المرضى بالمعنى الحصري للكلمة، ومن جهة أخرى، هناك عواطف في الاكتئاب «تمسُّ الجميع بنسب ضئيلة»[2].

ينخرط نصُّنا في هذه الفكرة الثانية، وهي «المزاج اليومي» أو «سيكوباتولوجيا الحياة اليومية»[3]. المشكل الذي يستهوي الكاتب هو معرفة كيفية جعل المختل معتدلاً؛ أعني المزاج السوداوي الذي يتقلَّب من وجهة نظر وصفية بين نقيضين. يكمن اللغز في الطابع المتغيّر لتمظهر السوداء. هنا يتدخَّل براديم النبيذ والسُّكر الذي يسيطر على البرهنة كلّها. تُقارن مفاعيل النبيذ في عدة نقاط مع السوداء. لا يُركّز وصف الحالة المرتبطة بذلك على الطابع الصَّموت والمعتم للمزاج السوداوي، بل على العكس: الخروج من الذات، الذي يتبدَّى على المستوى الجسدي بطفوح جلدية تتَّخذ شكل قرحة معدية، وعلى المستوى النفسي بالخبل العقلي.

(1) 954b7.

(2) 954b 17-20.

(3) Jackie Pigeaud, op. cit, p. 33.

3-3- الميلانكوليا: الوضع السوداوي ودلالته الفلسفية:

إذا قام صاحب «المشكل الثلاثون، 1» بتبيان العلاقة بين الميلانكوليا والفلسفة، فلأن المرض السوداوي، بالمعنى الحصري، لا يهمُّه كثيراً، بل يهمُّه شيء آخر؛ لذا ينبغي تفادي إسقاط هذه السمة العيادية أو تلك على سلوك الفيلسوف. إذا كان صحيحاً أن الوجود الفلسفي يُعاش بمعزل عن الطرق العامة (قصيدة بارمنيدس)، إلى درجة أن سلوكيات أمثاله تبدو له غامضة (ثياثيوس)، يمكن النظر في ذلك سمةً خاصةً بالميلانكوليا، استحضرها نصُّنا أيضاً: الفيلسوف مثله مثل الشخص السوداوي ينتاب الأمكنة المهجورة، إلى درجة أن أحدهما والآخر قد يبدوان عدوانيين. يبدو أن أفلاطون استشعر في (**محاورة فيدروس**) بهذا الخطر، بمقاومته بترياق: مثلما أن مقت العقل (misologie) والعدوانية (misanthropie) متلازمان، كذلك الثقة في قوة اللوغوس القادر على بلوغ الحقّ والإحسان[1]. ليس الانطواء الصموت والمعتم على الذات هو الغالب على الصورة التي يعرضها هذا النص حول الشخص السوداوي، لكن نقيض ذلك: الاضطراب. غير أن الاضطراب يعني في بعض جوانبه الخلق والإبداع. ومنه السؤال الذي يفتتح به النص: «ما السبب في أن الأشخاص الاستثنائيين بخصوص الفلسفة والعلم بالدولة والشعر والفنون هم أشخاص سوداويون؟»[2].

قيام البطل الأسطوري هيرقليس (Héraclès) بقتل أبنائه من جرّاء جنون مروّع، واختفائه في [جبل] أويتا (Œta) بسبب ألمٍ حادٍّ أحدثه قميص نيسوس (Nessus) (صورة مثيرة حول ما تعنيه العبارة «الشعور بالضيق»)، هو علامة على القطبين العياديين لحالة الميلانكوليا: الاختلال العقلي والقرحة المعدية. بعد ذلك مباشرةً، تأتي أسماء «أمبادقليس وأفلاطون وسقراط وعدة

(1) Platon, Phèdre, 89d.

(2) 953a 10.

مشاهير»[1]. لماذا أمبادقليس؟ تبعاً لأدبيات الرأي، رمى بنفسه في [منحدر جبل] الإتنا (Etna) ليبرهن على السُّمعة التي كان يحظى بها في كونه إلهاً[2]. لماذا أفلاطون؟ ربما بسبب نظريته في العلاقة بين الجنون والإلهام. يُميّز أفلاطون بين أربعة أشكال من الهذيان الألوهي: الإلهام التكهُّني الصادر عن أبولون، الهيجان العرفاني الآتي من ديونيزوس، الإلهام الشعري هبة من ربّات الفن، الهذيان العشقي سببه أفروديت[3]. من يستطيع أن يقول أين ينتهي التحمُّس الفلسفي وأين يبدأ المرض؟

أخيراً، لماذا سقراط؟ ربّما بسبب الغُربة (atopia) والتألُّه (daimonion). اللائحة طويلة لأنها تشتمل، حسب الكاتب، على «معظم الذين وهبوا أنفسهم للشعر». تفيد أطروحته الطبية في أن الكائنات الاستثنائية (perittoi) هي كائنات مفرطة. يمكن أن نقول إن لها طاقة للبيع. تجد نظرية الأمزجة تفسيراً فيزيولوجياً لهذا الإفراط. يتمُّ تصوُّر الهضم على أنه طهي تكون فيه المرة السوداء المستودع أو الراسب؛ حيث يوجد «رابط ضروري بين المادة الزائدة أو راسب الهضم، هذا المزاج البليد، وبين الخلق العبقري، محفّز الخيال»[4]. وإن كُنَّا لا نوافق على مخيال الأمزجة ونظرية الأخلاط (krasis) التي تهيمن على نص «المشكل الثلاثون»، يبقى لغز الأمزجة مشكلاً من اهتمام الأنثروبولوجيا الفلسفية. الأمر نفسه يخص لغز الخلق والإبداع. في تقديمه لـ«المشكل الثلاثون»، يشير جاكي بيجو إلى أن «التخيُّل حول الخلق» هو الذي يُشكّل لُبّ النص[5]. مثلما أن المحلّ المفضَّل، الذي بلور فيه أرسطو نظريته حول الانفعالات، هو الخطابة وليس السيكولوجيا، ثمّة رابط بين فيزيولوجيا

---

(1) 953a 25.

(2) Diogène Laërce, VIII, 69.

(3) Platon, Phèdre, 244-245; 265d.

(4) J. Pigeaud, Ibid, p. 20.

(5) Ibid, pp. 48-54.

الأمزجة والنظرية البلاغية حول المجازات والأساليب البيانية للخطاب. من بين هذه الأساليب البيانية والأشكال الخطابية يمكن الإشارة إلى الاستعارة التي تُعبّر عن لغز الخلق، والقُدرة على رؤية المثيل عبر المختلف[1].

على غرار أفلاطون في (**محاورة أيون**) وأرسطو، يرى الكاتب أن «الشعر ينتمي إلى الإلهام»؛ فهو يُحدث إزاحتين رئيستين بالمقارنة مع المذهب العام: 1- يفترض الشعر المرونة الأساسية للخلق والإبداع، الذي «هو دافع أساس نحو التميُّز، دعوة جامحة ليصير شيئاً آخر، ليُصبح الكائنات كلّها»[2]. المقابل المَرَضي لهذه المرونة هو الخلل العقلي؛ أي الجنون. يضع صاحب النص الاختلاف بين الاستلابين في تناسُب؛ 2- يكمن الانقلاب الثاني في إقحام المنبع الإلهي للخلق الشعري في التوازن أو الاختلال الفيزيولوجي للأمزجة؛ «فهو يُعوّض اعتباطية الخيار الإلهي بمصادفة الخليط الذي نتكوَّن منه. إنه ليس مشكل اصطفاء إلهي، بل حصيلة فيزيولوجيا. لا يتكلّم الإله عبر صوتنا، لكن شروط جسدنا هي التي تُحدّدنا في الكلام»[3]. ينبري هنا مبحث سنجده لاحقاً عند نيتشه.

يفتتح جاكي بيجو كتابه (**ميلانكوليا**) بالتأمُّل في مسلّة مدفنية من منطقة أتيكه (Attique) [في اليونان] تُمثّل الشاب الهبلسي[4] ديموكليدس في مقدَّم السفينة؛ حيث وجد فيه الموت بلا شك. يرى [بيجو] تمثيلاً مناسباً لما يسميه «الوضع السوداوي»[5]، الذي يمكن إنزاله منزل تمثيلات متأخرة مثل

---

(1) Aristote, Poétique, 1451b-1459a.

(2) J. Pigeaud, Ibid, p. 46.

(3) Ibid, p. 51.

(4) Hoplite أو Hoplitès: في اليونانية هو جندي في المدينة-الدولة عند اليونان، مسلّح بمختلف أنواع الأسلحة، ويُسهم في الحروب التي تخوضها أثينا مع المدن أو الأقاليم الأخرى. (المترجم).

(5) J. Pigeaud, Melancholia, p. 7

«ميلانكوليا» دورير[1]، وربما أيضاً «الفيلسوف» لرودان[2]. بعدها مباشرة، يستشهد بيجو بقولٍ مأثور للرياضي والفيلسوف أرخيتاس [428-347 ق.م] (Archytas)، صديق وأستاذ أفلاطون: «مثلما يستحيل الحصول على سمكة دون حسكة، يصعب أيضاً إيجاد شخص لا يحمل في ذاته شيئاً مؤلماً كالشوكة»[3]. يمكن لهذه الشوكة أن تكتسي أشكالاً متنوعة (الدليل هو «الشظيَّة الملغزة في البشرة» التي يتحدَّث عنها القديس بولس في الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس[4]؛ لكنها نادراً ما تكون غائبة، وغالباً ما تكون على شاكلة الظل المبسوط للنشاط الفلسفي، كما يُلمس ذلك عند كيركغور أو رومانو غارديني[5]. لم يكن بإمكان صاحب نصّ «المشكل الثلاثون، 1» أن يشكّ بأن تساؤله حول الروابط بين الميلانكوليا والفلسفة سيؤدي به إلى طرح سؤال لا يزال ينتاب الفلاسفة المعاصرين، وهو خصوبة الاستعارة العلاجية وحدودها.

* * *

(1) ألبرخت دورير (1471-1528م) (Albrecht Dürer): رسّام ألماني أنجز العديد من الرسومات والرواشم، وكان يتتبّع باهتمام النظريات الرياضية في عصر النهضة ليُطبّقها في الفن، فكان أن ابتكر هندسة المنظور الخطي. (المترجم).

(2) أوغست رودان (1840-1917م) (Auguste Rodin): فنان ونحّات فرنسي شهير، جمع بين الأساليب الانطباعية والإنسية في أعماله الفنية. اشتُهر بتمثال «القُبلة» (1886م) و«الفيلسوف أو المفكر» (1888م). (المترجم).

(3) J. Pigeaud, Melancholia, p. 11.

(4) 2 Co 12, 7.

(5) Romano Guardini, De la mélancolie, Paris, Seuil, 1952.

المراجع

Sources:

- Aristote, Éthique à Nicomaque, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1972.
- Aristote, Éthique à Eudème, trad. Vianney Décarrie, Paris, Vrin, 1991.
- (Aristote), L'homme de génie et la Mélancholie, (Problèmes XXXI, 1), trad. Jackie Pigeaud, Paris, Rivages poche, 1998.

Bibliographie secondaire:

- Ackrill, John, Aristotle's Ethics, Londres, Faber & Faber, 1973.
- Annas, Julia, The Morality of Happiness, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Intelligent Virtue, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Aubenque, Pierre, La prudence chez Aristote, Paris, PUF, 1986.
- Bodéus, Richard, Le Philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote, Paris, Vrin, 1982.
- Bourgey, Louis, Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique, Paris, Vrin, 1953.
- Brague, Rémi, Aristote et le problème du monde, Paris, Cerf, 2009.
- Dybikowski, John, «Is Aristotelian Eudaimonia Happiness ?», Dialogue, nº 20, 1981, pp. 185-200.
- Gadamer, Hans-Georg, L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien, Paris, Vrin, 1994.
- Guardini, Romano, De la mélancolie, Paris, Seuil, 1952.

- Hardie, W.F.R., Aristotle's Ethical Theory, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- Jaeger, Werner, «Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His Ethics», Journal of Hellenic Studies, nº 77, 1957, pp. 54-61.
- Kahn, Laurence, «Les maladies impraticables. Humeur et Humeurs dans la médecine grecque», in L'humeur et son changement. Nouvelle Revue de Psychanalyse, nº 32, pp. 31-49.
- Kenny, Anthony, The Aristotelian Ethics, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- Aristotle's on the Perfect Life, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- MacIntyre, Alasdair, After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, 1984 ; trad. fr. par Laurent Bury : Après la vertu. ètude de théorie morale, Paris, PUF, 1997.
- Nussbaum, Martha, The Fragility of Goodness, p. 235-394.
- The Therapy of Desire, chap. II-III, pp. 48-101.
- Pigeaud, Jackie, «L'humeur des Anciens», L'humeur et son changement. Nouvelle Revue de Psychanalyse, nº 32, 1985, pp. 51-69.
- La Maladie de l'âme. ètude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- Folies et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine. La manie, Paris, Les Belles Lettres, 1987.
- Melancholia. Le malaise de l'individu, Paris, Payot, 2008.
- Rorty, Amélie Oksenberg (éd.), Essays on Aristotle's Ethics, Berkeley-Londres, University of California Press, 1980.
- Starobinski, Jean, Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1990, Bâle, Acta psychosomatica, 1960.
- Tellenbach, Hubertus, La Mélancolie, Paris, PUF, 1974.
- Urmson, James, Aristotle's Ethics, Oxford, Blackwell, 1988.

الفصل الخامس

جراحيات أبيقور

التخلُّص من الظنون الفارغة
ومن الرغبات الباطلة

«لا أحد يتهاون في التَّفلسف ما دام شاباً؛ ولا أحد يسأم من الفلسفة وهو شيخ. لأن ليس عاجلاً لأحد، وليس آجلاً في تأمين صحة النفس. من يقل بأن التَّفلسف لم يحن وقته بعد، أو أن وقته فات، لا يختلف عن الذي يدَّعي بأن وقت السعادة لم يحن بعد، وأنه ذهب إلى غير رجعة [...] ينبغي إذاً التأمُّل في ما يمنح السعادة؛ لأن بحضوره نتمتَّع بكل شيء، وبفقدانه نفعل كل شيء للحصول عليه».

Lettre à Ménécée , 122

بهذا الفصل نتخطَّى عتبة عصر الفلسفة الهلينية، الذي كان عصراً ذهبياً بالمقارنة مع استعمال الاستعارة العلاجية. إحدى المدارس الرئيسة لهذا العصر هي الأبيقورية. أهم ممثليها أبيقور (Épicure) (341- 271 ق.م)، ولوتوتيس (Lototès) (310- 260 ق.م)، وميترودورس اللمبسكي

(Métrodore de Lampsace) (331-278 ق.م) من اليونان، بالإضافة إلى فيلوديموس القدري أو القيسي[1] (Philodème de Gadara) (110-40 ق.م) في نابلس، ولوكريتيوس في روما (Lucrèce) (94-55 ق.م) وديوجين الأنْوَنْدي (Diogène d'Oenoanda) (310- 26 ق.م) من آسيا الصغرى. يرسم ديوجين اللائرسي صورة شبه تقديسية لأبيقور، يُصحّح بها الصورة الكاريكاتورية التي روَّجها له أعداؤه: خليع، نمَّام، شره، أو أيضاً بذكر تيموقراط: «أحشاء، جاهل، كاذب، فاسق». ينتهي انتقاده بصورة فظَّة على هذا التصريح: «هذا ما تجرَّأ الناس قوله حول أبيقور، لكن كل هؤلاء الناس مجانين». بعد ذلك يضع وصفاً خاصاً به يختلف في عدَّة نقاط: أبيقور الذي شرَّفه وطنه بعشرين تمثالاً من البرونز هو إنسان عادل نحو الجميع، ولطيف للغاية، ويُبدي حُبّاً بَنَوِيّاً وإحساناً تجاه إخوانه، ولطافة كبيرة بخُدَّامه، ويتميَّز بالاعتدال والبساطة في أسلوب حياته.

نعمل من وجهة نظر بحثنا الفلسفي-العلاجي على إعادة بناء بعض المعطيات البيوغرافية. أبيقور هو مواطن من أصل أثيني، قضى السنوات الأولى من حياته في ساموس التي استقرَّ فيها والداه، وهما من طبقة متواضعة، بوصفهما مستوطنين. يقول ديوجين لائرسي: «كان أبيقور يرافق والدته في المنازل لقراءة التَّطهير[2]، ومثل والده كان يُدرّس الأبجدية مقابل المال». كانت نشأته البدنية هزيلة، وتوفي في السنة الثانية من الأولمبياد (127) في سنّ الثانية والسبعين، سبب موته هو حصاة في الكلية التي عانى منها الأمرَّين خلال أربعة عشر يوماً. آخر رسالة يُقال بأنه دوَّنها لأجل [ملك الكريت] إيدومينوس (Idoménée)، «في اليوم الأخير والسعيد» من حياته، تستحضر البهجة الكبيرة وسط الألم المريع، التي تجلبها له الذاكرة التي

(1) نسبة إلى أم القيس في الأردن بين إربد واليرموك. كانت تُسمى في القديم قادارا أو غادارا (Gadara). (المترجم).

(2) التطهير أو التنقية (Katharismos, purification). (المترجم).

نُخلِّدها أعماله وخطاباته. تُبدي الآثار الجسيمة، التي تركها في الفلسفة القديمة والحديثة، أنه لم يُخطئ.

كان اهتمام أبيقور بالفلسفة باكراً، منذ سن الرابعة عشرة. يبدو أنه تحصَّل تعليمه الفلسفي المبدئي على يد الأفلاطوني بامفيلوس (Pamphile)، وربّما أيضاً على يد المشَّائي براكسيفان (Praxiphane)، والديمقريطي نوسيفان (Nausiphane). بدأ تدريسه للفلسفة ابتداءً من سنة (310 ق.م) في [مدينة] ميتيليني (Mytilène) في جزيرة لسبوس (Lesbos) بنجاح محدود. بدأ في جذب المريدين الأوائل، لكنه اصطدم بعداوة عنيفة أجبرته على الفرار نحو لمبساكوس (Lampsaque) في آسيا الصغرى. استعاد التدريس مع مجموعة من المريدين أكثر عدداً، والذين سيصبحون المذيعين الأوائل لفلسفته. في سنة (306 ق.م) استقرَّ في أثينا، المدينة التي لم يغادرها حتى وفاته: «اشترى فيها مسكناً مزيَّناً بحديقة، ونظَّم فيها على الوجه الخاص، مع المريدين والأقارب، نوعاً من المدرسة المشتركة، التي تشبه إلى حدٍّ ما دَيْراً فلسفياً؛ البيت-الأم في صلة بالنَّسَب البعيد. تقلَّص الاحتكاك بالعالم الخارجي إلى الحد الأدنى. في هذه الكتلة الهادئة والمجتهدة من الصداقة، كان أبيقور موضوع الوقار بوصفه "قائداً"؛ تشكَّل نوع واضح من تقديس الفرد حول شخصه»[1].

يحمل المريدون صورة شيخ على طريقة ذخائر القديسين، مع خطورة أن يجعلوا منه سيّداً روحياً. حسب ديوجين اللائرسي، لم يكن أبيقور يُوقّع على رسائله بالتحيَّة المألوفة «السلام»، لكن بالنصيحة «كونوا سعداء»، أو «التعيشوا بنزاهة». يوحي هذا التفصيل بأن تحصيل السعادة عنده ليس موضوعاً كغيره من موضوعات البحث الفلسفي، لكنه الموضوع الأساس الذي ينبغي على الجميع السير وفقه. إذا كان بالإمكان الحديث عن نسق أبيقوري بدلاً من

(1) Jacques Brunschwig, «Épicure», in Dictionnaire des auteurs philosophiques, I, p. 866.

النظر إليه، كما يذهب بعض المؤولين، كسلسلة من الحدود المستقلة المختصرة في مجموعة على غرار (**الحكم الجوهرية الأربعون**) (Kyriai Doxai) التي أوردها ديوجين اللائرسي، فإن تحصيل السعادة هو الذي يضمن الانسجام الداخلي للأقسام الثلاثة لمذهبه: «**القانوني**» أي نظرية معايير الحكم، سواء كانت الأحكام واقعية أم قيمية؛ «**الفيزيائي أو الطبيعي**» أي نظرية العالم المستوحاة من ذُرية ديمقريطس؛ وأخيراً «**الأخلاقي**» المرتَّب كليّةً حسب مبدأ تحصيل السعادة. القانوني هو الأوّل تربوياً، وهو الثانوي تاريخياً؛ لأنه يفترض الطبيعة. تخضع هذه الأخيرة إلى الأخلاق، لا تهمُّ الطبيعة الفيلسوف، كما تُبيّنه (**رسالة إلى هيرودوت**)، ولاسيّما (**رسالة إلى فيتوكليس**)، سوى عندما تُسهم في تحقيق السعادة التي تُحدِّد شرطها البرَّاني تبعاً لعبارة عند مارسيل كونش[1].

إنها القناعة في أن الشرط القائل «هيَّا إلى السعادة!» لا يحتمل أيّ إبطاء، وأن الفلسفة ليست شيئاً آخر سوى السعادة الممارسة عملياً، التي تُبرز النبرة الجوهرية للفلسفة الأبيقورية. كمقاربة أولى، ينبغي قراءة (**رسالة إلى مينوكيوس**) (Lettre à Ménécée) يُصاحبها الشرح النافذ الذي قام به مارسيل كونش[2]. تفتتح الرسالة بنصيحة مهيبة: «ينبغي [...] التأمُّل في ما يَهَبُ السعادة؛ لأن بحضوره نتمتَّع بكل شيء وبغيابه نفعل كل شيء للحصول عليه» (LM, § 122)، وتختتم بكلام هو الآخر مهيب: «هذه الأشياء والأشياء الأخرى المماثلة تأمَّلها ليل نهار في ذاتك ومع أمثالك، ولا تنزعج أبداً في الحلم واليقظة، لكن تحيا كالإله وسط البشر. لأن الإنسان الذي يحيا في الخيرات الخالدة لا يُشبه في أي شيء الحيّ الفاني». (LM, § 35). ثمّة التشديد على الأولوية الممكن منحها للبحث عن السعادة، والتي تتبعها كل

---

(1) M. Conche, Épicure, Lettres et Maximes, p. 40. Sauf indication contraire, les citations des textes d'épicure sont tirées de cette édition.

(2) Ibid.

الأهداف الأخرى للبحث الفلسفي. هذه الأولوية هي التي تُفسّر المكانة الكبرى التي تحتلّها الاستعارة العلاجية في التراث الأبيقوري، تُوطّده أيضاً العلامات البرّانية والدّاخلية على حدٍّ سواء.

1- كل أولئك الذين ينتسبون إلى التراث الأبيقوري يزعمون امتلاك الأدوية الخاصة بإرجاع العافية إلى النفس. مثلما أن الطب القديم كان يعالج بوساطة دواء مركَّب من أربعة عناصر (tetrapharmakos): الشمع، الشحم، الصمغ، الراتين؛ ويُثبت الأطباء-الفلاسفة من المدرسة الأبيقورية أن بحوزتهم دواء رباعي التركيبة يناسب الحكم الأربعة الأولى: «الكائن السَّعيد الذي لا يفسد، لا يعتريه همٌّ ولا يُسبّب أيَّ همٍّ لغيره؛ حيث لا يكون عُرضة للغضب ولا للرفق؛ لأن كلّ ما هو كائن هو خصوصية الكائن الهزيل. الموت لا شيء بالمقارنة معنا؛ لأن الأمر المنحل لا يحس، والذي لا يحس لا شيء بالمقارنة معنا. حدود جسامة اللذّات في التخلُّص من كل ألم. حيثما كانت هنالك متعة، في الزمن الموائم، فلا وجود للألم أو الحزن أو للاثنين معاً. لا يدوم الألمُ بشكلٍ متواصل في الجسم، لكن الألم الحاد لا يتواجد سوى لبرهة، والألم الذي يتفوَّق على اللذّة الجسدية لا يدوم أكثر من بضعة أيّامٍ؛ أمّا الأمراض المزمنة، تُصاحبها في الجسم متعة أكثر من الألم». (MC, pp. 231-233).

يرتبط هذا العلاج الرباعي بالوجوه (أو الأسباب) الأربعة للألم: الخشية من الآلهة؛ أي التطيُّر الديني، والخشية من الموت، ولامحدودية الرغبة، والعجز عن تحمُّل الأذى. الدليل على الإشهار، الذي أقامه تلامذة أبيقور للإشادة بنجاعة هذا المركَّب الرباعي (tetrapharmakon)، وعموماً بفعَّالية العلاج الأبيقوري، يُقدّمه ديوجين الأنْوَنْدي. في عام (200) قبل الميلاد، قام ديوجين، وبمشقّة، بنقش تعاليم أبيقور على الباب المحاذي للرواق على بُعد 80 متراً (أي حسب أبعاد نسيج بايو!)[1] في المدينة الصغيرة أنْوَنْدَة (التي

(1) نسيج بايو (Tapisserie de Bayeux) المعروف بنسيج الملكة ماثيلد (la reine =

في آسيا الصغرى، لغرضٍ معلوم، وهو يعني اسمها «غني بالنبيذ» أو بالكروم) أمام الجمهور. إنها الكتابة الشهيرة من بين كل تقديم «الأطباء المخلّصون» الكتابات الفلسفية العريقة المنقوشة على الحيطان (مثلاً نشيد هوميروس لأبولون المنقوش على جدران معبد، مجموع مع أقوال الحكماء السبعة: في الدلف وميليتوبوليس، وأيضاً في مدينة يونانية في أفغانستان). القليل من الفلاسفة يمكنهم التبجُّح بأنهم مبجَّلين بمَعْلَمٍ بهذه الأبعاد!

تروي الطبعة النقدية الحديثة من تحقيق فرغسن سميث (Ferguson Smith) التاريخ المضطرب في اكتشاف الكتابة المنقوشة في نهاية القرن التاسع عشر، وإلى غاية نهاية الثمانينيات (1980م)[1]. إنه شيخ مُسنٌّ وواعٍ بأنه بلغ «غروب» حياته، هزيل الصحة، ويعاني من أمراضٍ في القلب (أو آلامٍ في البطن) والذي أراد أن يستنطق الجدران، مبادرة عبَّر عنها بالكلمات الآتية: «[...] كما قُلتُ سالفاً، وعلى غرار أزمنة الطاعون، بحكم أن الأغلبية مريضة بالظنون الفاسدة حول الأشياء، وتضاعف عددها (بسبب المزاحمة المتبادلة، كل واحد يلتقط مرض الآخر كالنعاج)، وعلى اعتبار أنه جاء ليُنقذ الذين سيأتون من بعدنا، لأنهم منَّا، وإن لم يولدوا بَعْدُ (وعلى أساس أن من خاصية المحسن الإنساني (philanthropôn) أن يساعد الأجانب الذين يعيشون بيننا). إذاً، على اعتبار أن المساعدات التي تُقدّمها كتابتي لأكبر عدد من الناس، أردتُ باستعمال هذا الرواق أن أعرض أمام الجمهور أدوية الخلاص (pharmaka tês sôtèrias) التي قُمنا باختبارها

= Mathilde) هو طرز من القرن الحادي عشر، الذي تمّ إدراجه سنة (2007م) في ملف «ذاكرة العالم» لليونيسكو. يصف هذا الطرز الحياة السياسية والعسكرية في إنجلترا، وإدوارد المعترف (Edward the Confessor)، وموقعة هاستنجر (1066م) بين الملك هارولد غودونسن والملك ويليام الفاتح بانتصار هذا الأخير. (المترجم).

(1) Diogène d'Oenoanda, La philosophie épicurienne sur pierre, trad. Alexandre ètienne et Dominic O'Meara, Paris, Cerf, éd. universitaires de Fribourg, 1996.

[كلّها] لأننا تحرّرنا من المخاوف التي استحكمت فينا؛ بعض الآلام، الهشّة منها، قُمنا باستئصالها والأخرى، الطبيعية منها، قمنا باستصغارها بتخفيض مقادرها إلى الأدنى [...]»[1].

2- ينعكس الطابع المشتمل على البرنامج العلاجي الأبيقوري على العبارة التي ذيَّلتُ بها هذا الكتاب: «فارغةٌ هي الكلمات التي يلوكها هؤلاء الفلاسفة الذين لا يوفّرون أدوية لأيّ ألم من الآلام البشرية. مثلما لا جدوى من فنون الطب إذا لم يتَّخذ علاجيات لآلام الجسم، كذلك لا جدوى من الفلسفة، إذا لم تتخلَّص من وجع النفس»[2]. ثمّة مسألتان في الترجمة تثيران انتباهنا:

أ) أوّلاً، ترجمة الكلمة (pathos) بـ«مرض» النفس. تقترح نوسبوم ترجمته إلى «ألم أو وجع»، مع تبيان أن كل مرض في النفس لا ينتهي بالضرورة إلى الشعور بالألم. لا يداوي الطبيب-الفيلسوف الألم فحسب، بل يُعالج أيضاً العلل غير المؤلمة. يتَّهم الأبيقوريون المشَّائين بقضاء أوقاتهم في التنزُّه (peripatei) والثرثرة الفارغة حول طبيعة السعادة، مثلهم مثل الأطباء الذين يقضون أوقاتهم في ملتقيات الطب. بفعلهم هذا يتخلَّون عن الهدف العلاجي الأساس: جعل البشر سُعداء بالفعل؛ بمعنى التخفيف من آلامهم غير المجدية، وجعلهم يتحمَّلون الأوجاع المحتومة.

ب) الكلمة المهمة الثانية هي الصفة (kenos)، التي تعني «فارغ» أو «باطل». يُنظِّم فولكه تقديمه للعلاج الأبيقوري بالرجوع إلى هذه الكلمة-

---

(1) Ibid., Fr. 3, IV-VI, pp. 24-25.

الفصل الرابع من كتاب فولكه مخصّص في جُملته لتحليل البرنامج العلاجي لديوجين الأنوندي. فيما يخص إسهام ديوجين الأنوندي في تطوير المذهب الأبيقوري، طالع:

Pamela Gordon, Epicurus in Lycia. The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996.

(2) Porphyre, Lettre à Marcella 31 (Usener 221) cité dans: A.A. Long et DD.N. Sedley, Les philosophes hellénistiques, trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001, p. 307.

المفتاح في فلسفة أبيقور. لا يمكن مقارنتها بالبطلان المنطقي، ولا يمكن فهمها بدلالة متوهّنة. المقابل لها هو الصفة (mataios)؛ أي «باطل»، والكلمات اللاتينية (inanis)؛ أي «فارغ»، (frustra, incassum) بمعنى «بلا جدوى» و«لأجل لا شيء»، وهي عبارات نجدها كثيراً عند لوكريتيوس[1].

بالانطلاق من هذه المفاهيم المركزية، نعمل على تحليل العلاجية الأبيقورية في أربع مراحل؛ تستند المرحلة الأولى إلى الافتراضات الإبستمولوجية للنسق الأبيقوري (1)- ثم في المرحلة الثانية نتناول الجانب الأخلاقي بالمعنى الدقيق للكلمة، وعلى وجه التحديد الصلة بين الظنون الفارغة والرغبات الباطلة (2)- ندرس، في المرحلة الثالثة، الممارسة العلاجية للمدرسة الأبيقورية وملابساتها الفلسفية (3)- أخيراً، نناقش المفهوم الموجّه لهذه الأخلاق، وهو مفهوم غياب الاضطراب (ataraxie)(4).

1- افتراضات إبستمولوجية: في حقيقة الحواس وفخاخ الظن:

تقوم الإبستمولوجيا العامة لأبيقور[2] على ثنائية واضحة بين ميدان الحسّ ومجال الظنّ. ما يُميّز الميدان الأول هو الطابع البدهي، الذي يحيل مباشرة إلى حقيقة الكينونة. لا يمكن للحواس أن تُضلّلنا فحسب؛ بل هي تكشف لنا مباشرةً عن كينونة الأشياء ذاتها. ينطبق هذا الأمر على الحواس بالمعنى المألوف للكلمة (الرؤية، السمع، اللمس، الشم، الذوق)، وعلى «الإحساس» اللطيف الذي يسميه أبيقور «الإدراكات المباشرة للفكر» (phantastikai epibolai tês dianoias)، التي تتيح لنا في بعض الحالات (في النوم مثلاً) أن «نرى» الآلهة. ما هي معايير الحقيقة في هذه الحالة؟ في الواقع، الإحساسات نفسها (ساخن/بارد، عذب/مُر، ناعم/خشن،... إلخ)

(1) A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie, p. 60.

(2) Pour un exposé systématique, voir: M. Conche, èpicure, pp. 20-39.

هي التي تكشف لنا مباشرةً عن كينونة الأشياء. لا يمكن أن يوجد هذا المستوى من الاختلاف بين الكينونة والمظهر: «الحواس عند الأبيقوريين منزَّهة؛ لا يوجد "خطأ" في الحواس»[1]. كينونة العسل أن يكون حلواً، ولا يوجد وسيلة أخرى لمعرفة ما هو بالضبط.

ثم هناك الانفعالات (pathè) (مستحَب/كريه، لذة/ألم)؛ فهي تؤدي دوراً أساسياً في الحياة الأخلاقية، مثلها مثل الأحاسيس التي لا تتميَّز عنها، ولها، علاوةً على ذلك، قيمة أنطولوجية. لا يوجد سبيل يتيح الاقتراب من كينونة الشيء مثل الانفعال الذي يُسبّبه في الأنا. ما يُعزّز هذه النظرية هو الافتراض الذُرّي الذي يُجبرنا على التفكير في الإحساس نفسه بوصفه انفعالاً: «الشعور هو المكابدة»[2]؛ أي الحصول على البصمة أو العلامة الموضوعية للأشياء على شاكلة الخاتم في الشمع. الانفعال هو أساساً الانطباع. بحكم أنها «تمُسُّنا»، فإن الأشياء تترك فينا بصمات ثابتة نوعاً ما، مثل المترجّل على الرمل. هذه البصمات عبارة عن «صور ذهنية» أو تمثُّلات (phantasiai). ثمّة علاقة مباشرة بين الموضوع الخارجي والتمثُّل؛ لأن التمثُّل ليس شيئاً آخر سوى البصمة. بحكم الواقع، كل مصدر الخطأ هو مستبعَد. مثلها مثل الأحاسيس والانفعالات، لا يمكن للتمثُّلات أن تُضلّلنا. بصمة الحذاء على الرمل، أو أثر الحيوان على الثلج، ما هما سوى الحذاء أو الحافر مضمَرين.

تتغيَّر النتيجة جذرياً مع مفهوم «الفكرة القبلية»، أو السبق (prolepsis)، الذي يفترض معياراً ثالثاً للحقيقة يتميَّز عن المعيار الأول والثاني. ليست الفكرة القبلية في العُمق سوى «ذاكرة متكرّرة»[3]، المرادف الأبيقوري للتذكُّر

(1) M. Conche, èpicure, p. 27.

(2) Ibid., p. 26: «Sentir, c'est pâtir».

(3) A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie, p. 38.

الأفلاطوني[1]. إذا كنتُ مراراً أرى حصاناً، فإنني أميّز مجموعة من السمات المشتركة التي تتيح لي بأن أرتفع فوق الحالات الفردية. هذا ما تفعله اللغة بابتكار أسماء مشتركة: بدلاً من النظر إلى كلبٍ معيَّن، «ميلو» (Milou) مثلاً، أرى «كلباً»، يسمح لي بأن أتحدَّث عن ميلو بوصفه «كلب تانتان» (le chien de Tintin). على الخلاف من التمثُّل البسيط (phantasia) الذي هو أثر أو بصمة الشيء نفسه، «الفكرة القبلية» هي صورة معقَّدة تحيل إلى مجموعة متعدّدة من الأحاسيس الممكنة؛ فهي تشتغل بصفتها سبقاً لتجارب حسيَّة ممكنة ومتعددة. بقولي «كلب» فإنني أستبق لقائي مع ميلو أو ميدور (Médor) أو سنوبي (Snoopy)، ... إلخ. على صعيد الإحساس الراهن، يقود هذا الأمر إلى اختلافٍ جسيم. بينما يمدُّ لي ميلو رجله، يمكن لميدور أن يعُضَّني: «الانفعال» ليس نفسه على الإطلاق.

«الفكرة القبلية» وحدها تُجبرنا على التمييز بين الكينونة والمظهر[2]. تمتزج الكينونة والمظهر على صعيد الإحساس والانفعال. ليس الأمر كذلك مع الفكرة القبلية التي تُبنى على أساسها المفاهيم الأخرى: «يتيح الإحساس بالقول بأنه يتيح السبق بالقول ما هو: الحصان أو الثور»[3]. على الرغم من هامش التصرُّف الحر الذي تتمتَّع به الفكرة القبلية، فهي تخضع لمعيار البداهة: «تحتفظ فقط بما تشترك حوله مجموعة من الأحاسيس الفردية؛ أي إنها تقتطع ولا تضيف شيئاً؛ والسبق بديهي، لأنه لا يشتمل سوى على المعطى الذي يمكن رفضه»[4]. ليست الفكرة القبلية مصدر الخطأ، مثلها مثل الإحساس أو الانفعال. لا يمكن الحديث عن الحقيقة والخطأ سوى في مجال الظنون. على الخلاف من «الدَّحض المسبق» (prolepse)، الظن عبارة

---

(1) Ibid, p. 39.

(2) M. Conche, èpicure, p. 32.

(3) Ibid., p. 33.

(4) Ibid.

عن «احتساب»[1] (hypolepse): يمكن تأكيده أو دحضه، بتعبير آخر هو مجرَّد «ترقُّب» الإثبات أو التحقيق. تتبدَّى هنا بالضبط إمكانية «الفراغ»[2]. اللغة التي تفلت من البداهة التي تُوفّرها لها الأفكار القبلية «تدور في الفراغ»: «بغياب المرجعية إلى بداهة الفكرة القبلية، فإن الظنَّ يضحى فارغاً»[3]. عندما لا تتشبَّع مثلاً الفكرة الفلسفية للسعادة بالفكرة القبلية للخير، الذي يجد منبعه التجريبي في اللذَّة والكَدَر، فإن الفكر يهذي و«يتجوَّل»، وهذا ما يعيبه أبيقور عند المشَّائين. يمكن تشبيه الظنون أو الآراء الفارغة بالأمراض. في المرض المسمَّى الصَّرع، ثمّة هياج في الفراغ. يمكن القول أيضاً إنها [أي الظنون] زوائد ضارَّة. ومنه الرابط المتين الذي يصل التقنين الأبيقوري بالممارسة العلاجية.

2- الرباعية الصيدلية: من الفراغ إلى الامتلاء:

تصبح الاستعارة العلاجية أكثر هيمنةً عندما ننتقل من الظنون الفارغة إلى الرغبات الباطلة. هذا الانتقال لا مفرَّ منه؛ حيث إن أبيقور يقتسم مع أرسطو والرواقيين القناعة حول الصلة القوية بين الرغبات والاعتقادات أو الظنون، ويمنعه تصوُّره حول الأحاسيس بالفصل الراديكالي بين الرغبات أو العواطف (الخشية، الغضب، الامتنان،... إلخ) والحاجات الجسدية (الجوع، العطش، النزوات الجنسية،... إلخ). تخضع إمكانية السعادة إلى شرط سلبي مزدوج، يُقحم نظام الظن مرَّتين. أوجاع النفس هي قبل كل شيء أوجاع الظن؛ أي «الاحتساب». منذ مقدمة (**رسالة إلى مينوكيوس**)، يصطدم القارئ بالشعور بالعُجالة الذي تُعبّر عنه. كل المسائل ثانوية ما عدا سؤال السعادة

(1) يُقال في الدراسات الأدبية والثقافية لكل نص يستحضر نصوصاً أخرى، ماضية أو معاصرة، بأن يُبدي بشأنها آراءً عبر الإضافة أو الرفض أو التصحيح أو التطعيم، وهو الشكل العريق من التناص (intertextualité). (المترجم).

(2) A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie, p. 43.

(3) Ibid, p. 47.

الذي يتوقَّف عليه نظام النفس: «لا أحد يتهاون في التَّفلسف ما دام شاباً؛ ولا أحد يسأم من الفلسفة وهو شيخ؛ لأنه ليس عاجلاً لأحد وليس آجلاً في تأمين صحة النفس» (LM, § 122). ينخرط هذا التصريح في وضعية هشَّة من الاقتضاء الأرسطي في أدنى نُضج ضروري للقيام بدراسة الأخلاق.

تتبدَّى المسألة وكأن هناك تكافؤاً تامّاً بين المهمات الثلاث التي لا تُشكّل سوى مهمَّة واحدة: التَّفلسف، ضمان صحة النفس، التماس السعادة. ما هي الفلسفة إن لم تكن التأمُّل حول ما يجلب السعادة، وما هي صحة النفس إن لم تكن هذه السعادة بالضبط؟ أن تكون سعيداً ليس أمراً بدهيّاً؛ يتعلَّق الأمر فعلاً بمهمَّة أخلاقية. ليس الإنسان حيواناً سعيداً بطبعه؛ لأنه يتجنَّب أكثر من مرة المهمَّة الأساسية من بين كلّ المهام: «نولد مرَّة واحدة، ويستحيل أن نولد مرَّتين، ولا يمكن أن نكون خالدين: أنت الذي لا غدَ لك، تؤجّل باستمرار الفرح؛ وتنقضي الحياة بالمهلة، وكل واحد منَّا يموت منهمكاً» (SV, 14, p. 251). وراء هذا الشعور بالعُجالة، الذي يقتضي «التحوُّل نحو السعادة على التَّو: هذا التحوُّل هو الفلسفة»[1]، يمكن استشفاف تصوُّر خاص بالزمانية. تكون الفلسفة نافعة عندما تمنحنا بالفعل الحياة السَّعيدة. على الخلاف من أفلاطون، يرى أبيقور أن التبحُّر المعرفي من أجل المعرفة ذاتها، الثقافة العامة، يمكنه أن يصبح عبئاً مرهقاً يصرفنا عن طلب الجوهر: «ليس المتبجّحون، ولا فنَّانو الكلمة، ولا حتى المتحذلقون بالثقافة (paideia) التي تطمع فيها العامة، هم الذين تُكوّنهم الطبيعة، بل الرجال النبلاء والمستقلون الذين يزدهون بخيراتهم الخاصة، وليس تلك التي تأتي من الظروف» (SV, 45, p. 259).

أن يُسمَّى الأكاديميُّ «خالداً»[2] هو أمر سخيف في نظر أبيقور. بالمقارنة

---

(1) M. Conche, èpicure, p. 41.

(2) «الخالد» (L'immortel) هو تقليد في الأكاديمية الفرنسية منذ نشأتها عام (1634م) =

مع جوهر الأخلاق، تبدو المعرفة المثقَّفة نوعاً من هدر الوقت الذي يُبعدنا عن المطلب الضروري الوحيد: التماس السعادة. على النحو نفسه، تتوقَّف الممارسة الفلسفية عن كونها نشاطاً مهنياً؛ فهي تتماهى مع الحياة نفسها: «ينبغي الضَّحك والتَّفلسف وتدبير المنزل واستعمال كل الأشياء التي بحوزتنا، وعدم التوقُّف عن الأخذ بالحكم السديدة للفلسفة» (SV, 41, p. 257). اللذة أو السعادة (كلمتان مترادفتان عند أبيقور) التي توفّرها لنا [الفلسفة] ليست «علاوة في السعادة»، تأتي لتكافئ عملاً شاقّاً؛ إنها تتماهى مع اللذة نفسها: «في الأشغال الأخرى، بعد الانتهاء منها بمشقة، تأتي المكافأة؛ لكن في الفلسفة، تسير اللذة مع المعرفة حذو النَّعل بالنَّعل؛ لأن المتعة لا تأتي بعد التعلُّم، بل التعلُّم والتمتُّع بالمعرفة متواقتان» (SV, 27, pp. 253-255).

الفلسفة هي بلا شك «مُتْعة في التَّفكير»، لكنها أكثر من ذلك: «المتعة في العيش»؛ لأنها تشتمل على النشاطات الأخرى التي يزاولها الإنسان. بهذا المعنى، «تمنحنا الفلسفة نوعاً من الابتهاج في أول لقاء بها»[1]. هذا الابتهاج هو بمقدار الألم الذي تُخلِّصنا منه الفلسفة. لا تصبح الحياة مهمّة سوى عندما تُتَناول من هذا الأفق العلاجي: «لا ينبغي التظاهُر بالتَّفلسف؛ بل ينبغي التَّفلسف جدِّيّاً؛ لأننا لسنا بحاجة لأن نتظاهر بالصحة، لكن أن نكون أصحَّاء فعلاً» (SV, 54, p. 261). ما يهمُّ ليس فحسب طبيعة الدواء وتركيبته (le tetrapharmakon)، بل أيضاً طريقة تقديمه. فيما يتعلق بمداواة الأمراض التي تمنعنا من أن نكون سعداء، ما يهمُّ هو العلاج الذاتي. لا أحد يُجبرنا على السعادة، إذا لم نرد أن نكون سعداء وإذا رفضنا دفع الثمن لأجل ذلك. بحكم أن «السعادة لا تأتي إلى شخص سوى من ذاته بأن يُغيّر ما بنفسه»[2]،

= بانتخاب أعضائها من بين الشعراء والفنانين والأدباء والفلاسفة والعلماء ورجال السياسة والدين الذين أسهموا بأعمالهم في تعزيز الثقافة الفرنسية لغةً وفكراً.

(1) M. Conche, èpicure, p. 42.

(2) Ibid., p. 43.

فإن هذا لا يجعل تدخُّل الفيلسوف-الطبيب زائداً؛ بل على العكس، يأتي التدخُّل أحياناً قويّاً وحازماً.

بالتفكير في سن نيكيديون، يبدو أنه لا يوجد في نظر أبيقور من تساوٍ في الحظوظ إزاء السعادة. على العكس ممّا توحي به ثقافة «المراهقة المتمركزة» اليوم (adolocentrée)، يرى أبيقور أن من السَّهل على المسنّ والشاب، على حدٍّ سواء، أن يجدا السعادة: «ليس الشاب هو السعيد (makaritos)، بل المسنّ الذي عاش جيّداً؛ لأن الشاب المفعم بالنشاط يشرُد وذهنه تائه بالحظ (tychè)، بينما المسن، في الشيخوخة كما على رصيف الميناء، رسَّخ الخيرات التي تمنَّاها سابقاً في الريبة، وجعلها في مأمن عبر الوسيلة الآمنة للامتنان» (SV, 17, p. 251). هذا التصريح لافتٌ للانتباه على أكثر من صعيد؛ أولاً: من جهة واقعيته التي هي شكل من أشكال الحكمة: الشاب كائنٌ هشٌّ يؤمن دائماً في الحظ أو البخت لكي يسعد، ثم من جهة الصورة المقعَّرة للسعادة التي ترتسم فيها: السعادة الحقيقية هي موطنُ أمانٍ نلجأ إليه للشعور بالاطمئنان؛ إنها غياب الاضطراب ذاته.

ثانياً: هذا لا يعني أن المسنّين هم بالضرورة سعداء. ثمّة أيضاً شقاء خاص بالشيخوخة: إنه الجحود وعدم القُدرة على تذكُّر اللحظات السعيدة. ليس أشدَّ إيلاماً من شيخ جاحد يتحسَّر على الزمن الفائت[1]: «الشيخ الذي نسي الخير الفائت حاله حال المولود اليوم» (SV, 19, p. 253). بتعبير آخر، إنه «فَتَى زائف»: نوع من «الصبيانية» التي تستفحل اليوم بشكل سريع.[2] البحث عن السعادة مهمَّة أخلاقية بالنسبة إلى الشباب وإلى الشيوخ على حدٍّ سواء. فهو يُعادل الاستشفاء والتحرُّر، يُسَهّلهما التَّداوي الرُّباعي للرُّباعية الصيدلية.

---

(1) العبارة الحرفية بالفرنسية: «ثلوج الماضي» (les neiges d'antan)، تُقال للزمن الذي ولَّى. (المترجم).

(2) العبارة الحرفية بالفرنسية: «مثل كومة الرماد» (comme une traînée de poudre)، تُقال للشيء الذي يمرُّ سريعاً. (المترجم).

2-1- الدَّواء الأوّل: التخلُّص من الظنون الخاطئة (pseudodoxiai) حول الآلهة:

يكمن الشرط السلبي الأول للسعادة في التعوُّد على عدم خشية الآلهة. بهذه النصيحة تفتتح **(الرسالة إلى مينوكيوس)**. يجعل الاعتقاد الشعبي من الآلهة معكّرين رهيبين للأجواء. الدين الشعبي عند أبيقور ليس نفسه عند ماركس: أفيون الشعب، يوفّر لنا عزاءً وهمياً يجعل حياتنا التعيسة بوصفنا مُستغلّين أمراً يُطاق؛ إنه على النقيض من ذلك؛ إنه «كابوس الشعب»، مصدر دائم للقلق والكرب، ولا يتلاءم مع سكينة السعادة. إذا كانت الشقاوات الكبرى تأتينا من الآلهة، إلى درجة أن الترهيب الديني يُلزم البشرية العيش في سفالة حسب لوكريتيوس، فإن مهمَّة الطبيب-الفيلسوف أن يدُلَّنا على الطابع الوهمي لهذه الخشية. إذا اعتمدنا على «الفكرة المشتركة لإلهٍ موضوع فينا» (LM, 123)، نكتشف فكرة كائن لا يفسد، ويفلت من كل تهديدٍ برَّاني، كائن سعيد إذاً، لا يهتمُّ بشيء آخر سوى بسعادته الخاصة. لا تصبح الآلهة مُقلقة سوى عندما تقلق بدورها؛ وإن أخذ قلقها شكلاً من أشكال العطف والعناية، فإن عنايتها هي مصدر قلقٍ وهمٍّ دائمٍ عند البشر. الإله-العناية مُعكِّر محتمَل للأجواء. غيرُ ناعم البال، لا يتركنا وشأننا. إلهنا سعيد بينما إلهكم منهمك في العمل، يقول الأبيقوري فيليوس (Velléius) متوجّهاً إلى الرواقيين[1].

كل ما يطلبه أبيقور من الآلهة هو أن تتركنا في سلام. اللاهوت الأبيقوري هو لاهوت السعادة الذي يشتمل على عقيدة واحدة: «بالنظر إلى الإله كائناً حيّاً لا يفسد وسعيداً، وفقاً للفكرة المشتركة حول إلهٍ موضوعٍ فينا، لا تنسب إليه شيئاً يخالف عدم قابليته للفساد، ولا شيئاً لا يتلاءم مع غبطته؛ بل كل ما من شأنه أن يُحافظ على سعادته مع كونه غير فاسدٍ، وظنَّ أنه يملك ذلك» (LM, 123). الآلهة هي كائنات سعيدة تماماً؛ «لأن

(1) Cicéron, De la nature des dieux, I, 52.

الانشغالات والهموم والغضب والامتيازات لا تتطابق مع السعادة القصوى، لكنها تنتُج مع الهُزال والخوف والحاجة إلى الغير» (LH, § 77). يطرح هذا الدَّواء الأول عدَّة أسئلة:

1- من أين يقتني أبيقور المعرفة الخاصة بالسعادة الإلهية؟ إنه سؤال ذهني شائك، يمكن التعبير عنه بإعادة عنوان عند ليفيناس: كيف «تَخْطُر الآلهة على بالنا» في النسق الأبيقوري؟ وجود الآلهة هو موضوع إدراكٍ ذهني محض، من فعل العقول البشرية كلها، على العموم في حالة السُّبات عندما تنام الحواس الأخرى. يُبدي هذا الإدراك الباطني أنها [الآلهة] لا تفسد، وهي خالدة وسعيدة تماماً.

2- كيف يمكن لهذه الكائنات أن تتواجد في عالمٍ تغلب عليه المصادفة؟ يجيب كونش بعبارتين بديعتين: «الآلهة لا تفنى؛ لأن الوسط الذي توجد فيه يبقى دائماً نفسه. إنها أفضل نجاح للصُّدفة، إن صحَّ القول. يعكس ثبات الآلهة ثبات قوانين الصُّدفة». كل إله يُشكّل نسقاً ثابتاً في غاية التوازن، على الرغم من التقلُّبات الخارجية[1]. بهذا المعنى، «صور الآلهة هي صور الجمال والأمن والسعادة (آلهة أبيقور هي آلهة هوميروس، دون الانفعالات والعواطف التي تثيرها)»[2]. هكذا يُكتشف عند أبيقور أن الدين يتماهى كلياً مع الحكمة.

2-2- الدَّواء الثاني: عدم الخشية من الموت:

«تعوَّد على التفكير بأن الموت لا شيء بالمقارنة معنا؛ لأن كل خير، وكل شر، هو في الإحساس: بَيْدَ أن الموت هو فقدان الإحساس» (LM, § 124). هكذا يبدو الدَّواء الثاني من الرُّباعية الصَّيدلية في (رسالة إلى مينوكيوس)؛ إنه الدَّرس الثاني الكبير الذي ينبغي على تلميذ أبيقور أن يتعلَّمه ويتذكَّره. خلال

(1) Système homéostatique.

(2) M. Conche, èpicure, p. 48.

ثلاث مرَّات شدَّد أبيقور على العبارة الآتية: «ليس الموت شيئاً بالمقارنة معنا». يُعبِّر الدَّواء الثاني أكثر من الدَّواء الأول عن الصلة الضرورية بين الأخلاق، والبحث عن السعادة والمعرفة الخاصة بأشياء الطبيعة (physiologia): «لا يمكن التحرُّر من الخوف بشأن أشياء مهمَّة دون معرفة طبيعة الكل، لكن بالعيش في الحَيْرة القلقة حول ما تقوله الأساطير (mythoi)؛ بحيث لا يمكن الحصول على لذَّاتٍ خالصة دون العلم بالطبيعة (physiologia)» (MC, 12, p. 235). ما تُعلمنا به «الفيزيولوجيا» (physiologia) هو أن الموت عبارة عن تخديرٍ عام؛ من لا يحسُّ بشيء، فهو لا يشعر بأيّ شيءٍ أيضاً[1].

يتَّخذ هذا المطلب العلاجي أهميته كاملةً عندما يُوضع، حسب كونش، في مواجهة الفكرة التي شكَّلها اليونان حول الحياة بعد الموت: مظهر من الحياة في بلاد الظلال تجعل حياة البشر، الذين يحيون دائماً «تحت نيران الشمس»، مرغوباً فيها. من «فيدروس» نعود إلى هوميروس: الحياة في الأرض هي الشيء الوحيد الذي يُقدَّر. المصدر الآخر في القلق هو الخوف من العذاب في النار. الدَّواء الذي يُقدِّمه أبيقور راديكالي: في اللحظة التي نعرف فيها أن اللاحياة لا شيء، فإن فكرة «هاديس»[2] تفقد كل صلابة. تجد الخشية من الموت تعبيرها الشعائري في الأهمية المعطاة لطقوس المأتم وللدفن. النفس التي تغادر الجسد دون أن يكون لها الحق في مدفن هي محكوم عليها بالتَّيَهان الدَّائم. فيما يتعلَّق بطقوس المأتم، يستخلص الأبيقوريون نتائج راديكالية: على غرار الخشية من التعفُّن، المدفن هو المكان الذي لا يقلق منه الحكيم. وإن كان أبيقور، في رسالة من الرسائل، يُسلّم بأن لدينا الحق في الشعور بالحزن أمام موت صديقٍ، فهو يمنعنا بتاتاً من النحيب

---

(1) Pour une analyse détaillée de la conception épicurienne de la mort, voir: M. Conche, èpicure, p. 56-60, ainsi que: James Warren, Facing Death: Epicurus and His Critics, Oxford University Press, 2005.

(2) «هاديس» (Hadès): هو إله باطن الأرض، وسيّد النيران وعالم الموتى. (المترجم).

على مصيره: «كل أولئك الذين تمكّنوا من الحصول على الشعور بالأمن بفضل أقربائهم، عاشوا بجانب بعضهم البعض في متعة كبيرة، وتحصّلوا على ضمانة متينة؛ بعد أن تقاسموا الصداقة كاملة، لم يتأوّهوا على رحيل من سبقهم إلى الموت كما لو كان مصيره يثير الشفقة» (MC, 40, p. 245).

هل يمكن الاعتراض بأن الشعور المبدئي الذي نحسُّ به أمام الموت هو الفقدان أو الحرمان؟ يجيب الحكيم الأبيقوري أن هذا الشعور هو أيضاً نتيجة وهم. ليست نهاية الحياة عبارة عن حرمان؛ لأن بالموت تنتهي الحياة إيجابياً. ليس كما لو أن التمديد يضيف إليها شيئاً: «يضع الجسد حدود المتعة بوصفها بلا نهاية، وبلا نهاية الزمن الذي يمدُّها له. لكن الفكر الذي عاين نهاية الجسد وحدوده، والذي قضى على المخاوف بشأن الخلود، يمنح الحياة الكاملة، وليس بحاجة إلى زمن لانهائي؛ غير أنه لا يفرُّ من المتعة ولا يفنى كما لو ينقصه شيء من الحياة الفاضلة، عندما تُنذر الأحوال بلحظة فراق الحياة» (MC, 20, p. 237). يجد الشعور بالحرمان ترجمته الإيجابية في الرَّغبة في الخلود. هذه الرَّغبة التوَّاقة إلى اللانهاية واللامحدود هي أيضاً عبارة عن خداع، ومن ثمّ عبارة عن مرض. يُشبّه لوكريتيوس هذه الرغبة ببرميل دانائيد[1]؛ لا يُملأ لأنه دون قاع. تتناغم الرغبة في الخلود أو في الحياة الأبدية عند أبيقور مع الحرمان الدائم: عندما يندفع الإنسان نحو مستقبل لا يمكن بلوغه، فهو يُفوّت على نفسه فرصة السعادة في الحاضر: «وعليه، المعرفة السديدة في أنّ الموت لا شيء بالمقارنة معنا تجعل الشَّرط القاتل للحياة بهيجاً، ليس بإضافة زمنٍ دائم، بل بنزع الرَّغبة في الخلود» (LM, § 124).

---

(1) «برميل دانائيد» (tonneau des Danaïdes): هي عبارة استعارية تُقال عن مهمّة لا تنتهي أبداً، أو مهمّة شاقة أو لامعقولة. استخلصت من الأسطورة اليونانية؛ حيث كان للملك داناوس (Danaos) خمسون بنتاً تزوَّجن من الخمسين ذكراً من أبناء العم للملك أجيبتوس (Égyptos)، وقمن بقتلهم ليلة الزفاف؛ كانت عقوبتهنَّ أن يملأن براميل مثقوبة أبد الدَّهر. (المترجم).

الفلسفة الأبيقورية هي فلسفة التَّناهي السَّعيد. إذا كان الطابع المبهم أو الغامض للرغبة في الخلود يتَّضح في ضوء المقارنة مع برميل دانائيد، فإن المفاعيل السلبية للخشية من الموت يمكن توضيحها بصورة عُلبة باندورا[1]. ثمّة بلايا ترتبط بالخشية الأساسية من الموت، اقترح أبيقور ولوكريتيوس تحليلها: الهَمّ، الطموح، عشق الثراء، الرَّغبة في المجد. من وجهة نظر أنثروبولوجية وفلسفية، النظام الأبيقوري للهمّ هو الذي يستحقُّ النظر. باعتماده على «الهَمّ» (cura) الأوغسطيني، يجعل هايدغر من الهمّ مركز الثِّقَل في التَّحليلات الوجودية عنده. كينونة الإنسان (أي «الدَّازاين») هي الهَمّ[2]. عند أبيقور، في المقابل، تحتمل هذه العبارة إيحاءات سلبية: «الهَمّ» معناه القلق، انشغال ممزوج بالخشية، وهذا يتعارض مع حالة السعادة المطلوبة. ليس من المستبعد أن تكون هذه الإيحاءات السلبية قد أدّت دوراً في حكايات هيجنوس[3]، التي يستشهد بها هايدغر في الفقرة (42) من **(الكينونة والزمان)**، شهادةً سبق-أنطولوجية تُثبت حقيقة أطروحته: «بحكم أن "الهَمَّ" هو الذي كوَّن هذا الكائن، فإن الهَمَّ يمتلكه ما دام حيّاً»[4]. إذا كان

---

(1) «عُلبة باندورا» (boîte de Pandore): هي عبارة استعارية تُقال لكل ما هو مصدر البلايا والكوارث. استخلصت من الأسطورة اليونانية عندما تُقدم باندورا، امرأة «مزيَّنة بالمنح والمواهب» (هذا هو الاشتقاق لكلمة «باندورا»)، بفتح عُلبة تعتقد أن بها جواهر نفيسة، فإذا بها تفتح عُلبة تحتوي على كل البلايا والمصائب التي تعاني منها البشرية. (المترجم).

(2) M. Heidegger, Sein und Zeit, § 41-42.

(3) كايوس جوليوس هيجنوس (67 ق.م-17م) (Caius Julius Hyginus ou Hygin): كاتب لاتيني عاش تحت حكم الإمبراطور الروماني أغسطس (63 ق.م-14م)؛ من أشهر أعماله (الحكايات) (Fabulae) في (277) فصلاً تشتمل على مختلف القصص والأساطير والملاحم، أخذ منها هايدغر قصة خلق الإنسان من طرف كورا وجوبيتر (Cura et Jupiter) لتدعيم فكرته حول هَمّ الدَّازاين. (المترجم).

(4) M. Heidegger, Sein und Zeit, p. 198: «Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit».

الهَمُّ هو الذي يُحدّد الشرط البشري، فإن الإنسان بطبيعته كائن تَعِس حسب أبيقور. دور الفلسفة أن تُحرّرنا من هذه التعاسة[1].

البحث عن الخيرات المادية تعبير آخر عن هذا القلق الذي يجد مصدره الأوّل في الخشية من الموت. ما ننتظره من الثراء أن يمُدّنا بوقاية من الموت، لكن هذه الوقاية هي وهمية: «بخصوص كلّ الأشياء الأخرى، يمكن اقتناء الأمن، لكن بسبب الموت، نحن البشر نحيا جميعاً في مُدُنٍ بلا أسوار» (SV, 31, p. 255). هذا لا يعني أنه ينبغي ازدراء كل شكل من أشكال الأمن المادي. أبيقور نفسه بحاجة أيضاً ليضمن سعادته وراء جدران روضته، لكن دون أن يتوهَّم بشأن قُدرة الموت على اختراق هذه الجدران: «إذا كان الأمن من جهة الأشخاص يوجد، إلى حدٍّ معتبر، بفضل القوَّة المرسَّخة بصلابة، وبفضل الثراء، فإن الأمن الخالص ينتُج عن الحياة الهادئة وبعيداً عن العامة» (MC, 14, p. 235). معرفة أن مفهوم الخلود عند اليونان يتماهى مع مفهوم «الشهرة» أو «المجد» مرهونة بتقدير قيمة النقد اللاذع الذي يوجهه أبيقور تجاه الخلود بالنيابة الذي تعدنا به أبواق الشهرة البذيئة: «أراد البعض الجاه والشهرة، ويظنُّون كسب الأمان بها تُجاه الناس؛ إذا كانت حياتهم تجري في أمان، فهم يتحصَّلون على الخير وفق الطبيعة، لكن إذا لم يحيوا في أمان، فهم يفتقرون إلى ما تاقوا إليه أوَّل مرَّة، باتِّباع ما تُجيده عليهم الطبيعة» (MC, 7, p. 233).

2-3- الدَّواء الثالث: محاربة الرغبة اللانهائية:

ما ينطبق على الرغبة في الخلود ينطبق أيضاً على الرغبة عموماً: «لا ينبغي إفساد الأشياء الحاضرة بالرغبة في أشياء غائبة، بل اعتبار أن تلك الرغبات الحاضرة هي التي كانت في أمنيتها» (SV, 35, p. 257). يُقحمنا

---

(1) Le rapprochement avec Heidegger est également suggéré par M. Conche, Épicure, p. 54.

الدَّواء الثالث في قلب الأخلاق الأبيقورية القائمة على أطروحة أن «اللذَّة هي المبدأ (arché) والغاية (telos) من الحياة السعيدة» (LM, § 129). يتعلَّق الجانب العلاجي من هذا التصوُّر بالتَّمييز بين الرغبات الباطلة (kenai: دون موضوع) والرغبات الطبيعية (physikai)، التي تنقسم بدورها إلى رغبات طبيعية بسيطة (physikai monon) ورغبات ضرورية (anankaiai) (LM, § 127)[1]. تمَّ إرساء هذا التَّراتب تبعاً لغائية علاجية وأخلاقية، وتكمن الصعوبة في معرفة ما هي الرغبات التي تجعل حياتنا مرهقة كما تفعله الظنون الفارغة، التي ينبغي التخلُّص منها، إذا كانت الإرادة هي العيش في سعادة؛ أي في طمأنينة النفس.

1- هذا التخلُّص أو الحذف غير ممكن ما لم نتعرَّف مسبقاً على ثلاث رغبات طبيعية وضرورية: أوّلاً، الرَّغبات التي تخدم الحياة والبقاء؛ إنها الرَّغبات الأساسية: الارتواء من العطش والأكل. توفّر لنا المتعة المصاحبة طبيعياً لهذه النشاطات فكرة أوّلية حول تمام السعادة. ليس «البطن المليء» صورة السعادة فحسب، إنه ينتمي إلى السعادة بحذافيره. تأتي بعد ذلك الرَّغبات التي تستهدف الرَّاحة الجسدية (aschlèsia)؛ بمعنى الرفاهة الدُّنيا للذي لا يشعر بالحرّ الشديد ولا بالبرد القارس، مثلاً الرغبة في ارتداء الثياب. ما يطلبه أبيقور من المجتمع هو ضمان هذه الرفاهة الدُّنيا، ربما لا يُطالبها بشيء آخر. تشتمل لائحة الرغبات الأساسية على فئة ثالثة وهي الأهم: الرغبات الضرورية في مذهب السعادة (eudaimonia). إنها حالة الرغبة في الفلسفة، التي هي كل شيء ما عدا كونها نشاطاً باذخاً، أو الرغبة في الصداقة.

2- إلى جانب ذلك، ثمَّة رغبات طبيعية بسيطة؛ أي غير ضرورية، ويمكن الاستغناء عنها عند اللزوم. معيار التَّمييز هو غياب الألم في عدم الرضا: «كل الرَّغبات التي لا يجلب فيها الرضى آلاماً ليست ضرورية، لكن

(1) Voir le tableau de M. Conche, Épicure, p. 63.

لها اشتهاء (orexis) يسهل إزالته، عندما يكون الشيء المرغوب فيه صعب الاقتناء، أو عندما تُسبّب [الرَّغبات] أضراراً معيَّنة» (MC, 26, p. 239). هناك نوعان من هذه الرَّغبات: الرَّغبات الجنسية والرَّغبات الجمالية؛ أي الرَّغبات التي تتعلَّق بلذَّة الجميل. أمّا فيما يخص الغريزة الجنسية، فيجد التَّمييز تفسيره بالمقارنة مع الفئة الأولى في «الفيزيولوجيا»: النّقص في الذرَّات، الذي يظهر فيزيولوجياً في الشعور بالجوع والعطش، هو تهديد حيوي أكثر أهمية من الإفراط في الذرَّات كما تُبديه الشهوة الجنسية. في الحالة الأولى، يتبدَّى عدم الرضا في ألم لا يُطاق؛ وفي الحالة الثانية، يتعلَّق الرضا أو عدم الرضا في الرَّغبة الجنسيّة «بالحساب الهيدوني»[1] كما تُجريه الحكمة العملية.

تنطبق الملاحظة نفسها على الملذَّات الجمالية. إذا لم يكن هنالك أيُّ داعٍ في ازدرائها أو إهمالها، يتحتَّم نوع من الاحتراس تُجاهها. يعود على الحكمة العملية الإقرار إذا كانت تُسهم في تحقيق السكينة وهي السعادة المطلوبة، أو على العكس من ذلك، وعلى شاكلة أغاني عرائس البحر، تذيع الاضطراب في نفوسنا، التي تعدّها عدوَّةً لها. غير أن التَّهديد الحقيقي للاضطراب يأتي من لانهائية الرَّغبة؛ تكمن العلَّة في اللامحدودية في كل أشكالها. يسعى العلاج الأبيقوري لمحاربتها على جميع الجبهات: «يضع الجسد حدود المتعة بوصفها بلا نهاية، وبلا نهاية الزمن الذي يمدُّها له. لكن الفكر الذي عاين نهاية الجسد وحدوده، والذي قضى على المخاوف بشأن الخلود، يمنح الحياة الكاملة، وليس بحاجة إلى زمنٍ لانهائي؛ غير أنه لا يفرُّ من المتعة، ولا يفنى كما لو ينقصه شيء من الحياة الفاضلة، عندما تُنذر الأحوال بلحظة فراق الحياة» (MC, 20, p. 237). يُشكّل مرض الظنّ ومرض الرَّغبة كُلّاً واحداً: «الثراء وفق الطبيعة محدود (horistai) وسهل الاقتناء؛ لكن الوفرة في الظنون الفارغة تسقط في اللامحدود (apeiron)» (MC, 15, p. 235).

(1) Calcul hédoniste.

إنه بالفعل مرض النفس، وليس مرض الجسد الذي يتطلّب المحاربة بوساطة علاج فلسفي؛ أي علاج عقلاني وبرهاني: «ليس البطن هو الذي لا يشبع كما تقول العامة، بل الظنّ الخاطئ بشأن الامتلاء اللامحدود للبطن» (SV, 59, p. 263). هو [الظن الخاطئ] الذي يُميّز الرغبات الباطلة. الرغبات الطبيعية والضرورية هي الأخرى ليست بمأمن من هذا الخطر؛ حيث إن الحاجة الأساسية في الأكل واللباس يمكن أن يُضاف إليها البحث المنهوم عن التفنُّن في ألوان الأكل واللباس. ما تُرسّخه العلاجية الأبيقورية في ذهن نيكيديون هو الاحتراس من دكاكين المشاهير في تصميم الأزياء، التي تُمثّل تهديداً لتوازنها النفسي.

3- أمام الرَّغبات غير الطبيعية، سواء أكانت ضرورية أم غير ضرورية، يأتي التحتُّم الأخلاقي في التحديد والعلاجية التي تُشبه نوعاً ما البَتْر. هذا ما يبيّنه مثال الثراء: «ما لا يُحرّر من خلل [أو اضطراب] النفس، ولا يُولّد البهجة، هو الثروة الجسيمة والمجد أو الشهرة إزاء العامة، ولا شيء آخر ينتمي إلى أسبابٍ بلا حدود معلومة» (SV, 81, p. 269). يُتيح تعميم مبدأ التَّحديد، الذي يسوس العلاجية الأبيقورية للرغبات، فهم خصوصية الهيدونية عند أبيقور. تشمل الكلمة «هيدُونِهْ» (hèdonè) على ثلاث دلالات: نوع خاص من الإحساس العذب، شكل خاص من النشاط («التمتُّع» بفعل شيء ما) و«راحة» عُضوٍ ما. لهذا اقترح بعض الشُرَّاح ترجمة الكلمة بـ«البَهْجَة» بدلاً من «اللذَّة»[1]، لغرض محمود في «ردّ الاعتبار للذي تمَّ إرغامه على العيش طويلاً وسط الخنازير»[2]. النيَّة محمودة، لكن توصي الحكمة الفيلولوجية بالحفاظ على ترجمة الكلمة بـ«اللذَّة».

(1) Johannes Mewaldt, Epikur, Philosoph der Freude, Stuttgart, Kröner, 1949; Philipp Merlan, Studies in Epicurus and Aristotle, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1960.

(2) Maximilian Forschner, Über das Glück des Menschen, Darmstadt, WBG, 1993, p. 33.

من الأهمية بمكان تشكيل فكرة صحيحة عن الهيدونية الأبيقورية، ولا يتأتّى ذلك سوى من خلفية البرهان المضاد للهيدونية في «محاورة فيليبوس» لأفلاطون[1] (مع تفادي خلطه مع موقف أفلاطون نفسه). إنها أربعة براهين: برهان التبعية، وبرهان الهشاشة، وبرهان عدم الخلوص، وبرهان اللامحدودية. يتجاوز الدَّحض الأبيقوري في الراديكالية دحض أفلاطون وأرسطو؛ حيث يُماثل بين اللذَّة والسعادة. ومنه أهمية التمييز بين اللذَّات «الساكنة» (كَاتَسْتِمَائِيَّة[2]) واللذَّات «المتحرّكة». عدم التألُّم هو «لذَّة ساكنة»؛ الأكل هو «لذَّة متحرّكة». يُسمّي كونش اللذَّة الساكنة «لذَّة مُركّبة»؛ لأن اكتمالها يكمن في طابعها الثابت أو السكوني. يمكن لهذه اللذَّة أن تتنوَّع، ولا يمكنها أن تزداد: «لا يمكن لمتعة الجسد أن تزداد عندما يتمُّ التخلُّص من ألم الحاجة؛ بل تتنوَّع فحسب. تنشأ حدود اللذَّة الفكرية من التحقُّق من هذه الأشياء ومن أشياء أخرى من ذات النوع، التي تُسبّب للفكر المخاوف الكبرى» (MC, 18, p. 237). لهذا السبب بالضبط يجعل أبيقور من «لذَّة البطن» «مبدأ كل خير ومصدره»[3]. على الخلاف ممّا يدَّعي المناهضون لأبيقور، ليس لأن من السفاهة تصوُّر لذَّات أكثر سُمُوّاً وشرفاً. «البطن المليء» فحسب هو الصورة المثلى لحالة الاستقرار والسكون التي لا ينقصها شيء آخر.

2-4- الدَّواء الرابع: الصبر على الآلام التي لا يمكن تجنُّبها:

العلاج الرابع أكثر إشكالاً. يُجنّد هذا العلاج أيضاً مشكلة الحدود، بالمراهنة على أن الألم «إمَّا قصيرٌ في الأمد وإمَّا خفيفٌ من حيث الحدَّة» (LM, § 133). لا يوجد أبداً ألمٌ دائم. من جهة، يجعلنا الألمُ الحادُّ فاقدي الإحساس (عندما نتألَّم كثيراً يُغمى علينا)، ومن جهة أخرى، يمكن أن

(1) Platon, Philèbe 60a.

(2) Catastématiques.

(3) Usener, 409.

نستحضر ذكريات السعادة الماضية لجعل الآلام الحاضرة مُحتمَلة. الملاحظة الخاصة بالحكمة الرئيسة «أمّا الأمراض المزمنة فتُصاحبها في الجسم متعة أكثر من الألم» لها ما يجعل تلميذ فرويد حالماً، وهو يتحدَّث عن «الفوائد الثانوية» التي يمنحها المرض.

3- الممارسة العلاجية:

تُقدّم نوسبوم وفولكه[1] العلاجية الأبيقورية بوصفها «جراحة». على الفيلسوف الأبيقوري ألا يتردَّد في الحسم، كما توحي به الأفعال القوية على غرار «التخلُّص من» (apallatesthai)، «مطاردة» «طرد» (exballein)، «فسخ» (luein)، «طهَّر» «اقتطع» (perittein)، التي تُشبه، أحياناً، عملية حقيقية في البَتْر (ekpoptein). تُشبه الظنون الفارغة والرَّغبات اللامحدودة نواتئ يتطلَّب الأمر نزعها، أو قطعها ثانيةً على شاكلة البُستاني، أو الجرَّاح الذي يقوم ببتر عضوٍ من الأعضاء. يتحتَّم على ذلك سؤال لمعرفة كيف تمَّ تطبيق هذا التصوُّر العلاجي في المدرسة الأبيقورية. يُقدّم بعض المريدين، مثل فيلوديموس القدري، صورة مثيرة. تشغل هذه الممارسات في شروح نوسبوم مكانة واسعة. مثلما فعلته مع أرسطو، قامت بالاستعانة بشخص نيكيديون (التي كانت، حسب ديوجين اللائرسي، إحدى الخليلات ذات الأسماء المغرية: ماماريون، وهيديا، وإروتيون، ونيكيديون التي يُقال أن أبيقور عاشرها) لتمييز الممارسة العلاجية عند أبيقور، طبقاً للسُّلَّم النظري في عشر نقاط استحضرناها في التقديم العام.

تشير نوسبوم، قبل كلّ شيء، إلى أن نيكيديون ليست بحاجة لأن تُخفي جنسها، أو وضعها الاجتماعي، لكي تُقبَل في رَوْضَة أبيقور. النساء مرحَّبٌ بهنَّ في هذه الرَّوْضَة، وهذا في حدِّ ذاته تقدُّمٌ كبير. على الخلاف من ثانوية أرسطو، الدخول في روضة أبيقور هو في الوقت نفسه الانخراط في جماعة،

(1) A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie, pp. 49-57.

والدخول في مدرسة. إنه نوع من الدّير أو فلانستير[1]. وإن لم يقم كليَّةً على الاقتسام التَّام للخيرات، فهو يفترض مشاركة مالية فاعلة في حياة الجماعة. إنها جماعة علاجية مغلقة، مكتفية ذاتياً على المستوى الاقتصادي، مستقرَّة على بُعد من المدينة، تُبجّل الامتناع عن الانخراط في أيّ عملٍ سياسي، الدخول فيها شبيه بالدخول في الدين؛ أبيقور مبجَّل فيها بوصفه «مُخلّصنا»[2]، موضوعَ إجلالٍ متحمِّس لا يستطيع فعل شيءٍ لتفاديه. التَّدريس فيها موزَّع، ولكن التلميذ يتعلَّم على وجه الخصوص أسلوب العيش البديل الذي يشمل على جوانب الوجود كلّها.

تؤكّد وصيَّة أبيقور، كما أوردها ديوجين اللائرسي، هذه السمات: نلج في هذه المدرسة «النحيا بالتَّفلسف»، كما أراده سقراط؛ مجلس شهري عام مخصَّص لذاكرة الشيخ ويختار التلاميذ «الهرم معي في دراسة الفلسفة». «الحياة كلها» في هذه الجماعة «متشرّبة بالفلسفة، مثلما الفلسفة التي تُدرَس فيها متشرّبة بالحياة»[3]. وإن كانت كلمة «طائفة» (secte) ليست لها الدلالة نفسها عند ديوجين اللائرسي كما هي متداولة عندنا، تُشبّه جماعة أبيقور أكثر إلى «طائفة» بالمعنى المعاصر للكلمة منه إلى مدرسة مشَّائية.

1- مثلها مثل الأخلاق الأرسطية، تتميَّز الأخلاق الأبيقورية بغايتها العملية. لكن، على الخلاف من الفلسفة الأرسطية، الكلّ متناسق وفق هذه الغاية العملية. إنّها إحدى الأسباب التي جعلت ماركس يهتم بأبيقور في بحثه

---

(1) «فلانستير» (phalanstère) هو مكان مغلق نوعاً ما تسكن فيه جماعة (Phalange) ذات خبرات متنوعة، تسعى إلى سعادة جميع الأفراد. كانت هذه فكرة الكاتب الطوباوي الفرنسي شارل فورييه (Charles Fourier) (1772-1837م). يأتي المكان الهندسي في صورة بنايات تتخلَّلها ساحات واسعة، يشترك فيها الأفراد، ويتقاسمون الخبرات والخيرات. كان ماركس وإنجلز يريان في هذه الفكرة تجسيداً فعلياً للطوبى الاشتراكية. (المترجم).

(2) Philodème, Pap. Herc, 346, 4, 19.

(3) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 127.

الدكترالي. ليست الفلسفة شيئاً آخر سوى فنّ في العيش، ولا تدخل المسائل النظرية في الاعتبار سوى بوصفها افتراضات هذا الفن في العيش: «للأخلاق الأولوية الأركتكتونية[1] على كل الاستعمالات الأخرى للعقل»[2]. مثلما أن أبيقور يقيم رابطاً قوياً بين فكرة الفضيلة وفكرة اللذَّة -إنهما «متطبّعتان مع العيش الممتع، والعيش الممتع لا ينفصل عنهما» (LM, § 132)-، يشغل التعقُّل (phronèsis) مساحة واسعة من النسق الأبيقوري في الفضائل. تُجري الفقرة (123) من (**رسالة إلى مينوكيوس**) نوعاً من استنباط الفضائل من التعقُّل. البحث عن الحياة السعيدة هو مسألة خيار عقلي يقتضي «الحكمة العملية» (phronèsis). الثناء الذي يُخصّصه أبيقور للتعقُّل أو الحكمة العملية يذهب إلى أبعد من القول الأرسطي: «مبدأ كل هذا الخير الكبير هو التعقُّل؛ لذا يبدو التعقُّل أكثر قيمة من الفلسفة، تصدر عنه الفضائل الأخرى كلها، لأنه يُعلّمنا أنه لا مُتعة في العيش دون العيش بتعقُّل واستقامة وعدل، دون العيش بمتعة» (LM, § 133).

القول المأثور «تَمَتَّعْ بيَوْمِكَ»[3] لهوراثيوس (Horace) ليس في ذاته حكمة أخلاقية. لم يكن بإمكان أبيقور أن يكون فيلسوفاً، لو لم يقدّم رؤية كُلّانية (holiste) للسعادة. الحياة السعيدة في ذاتها هي التي تهمُّه، وليست اللحظات المحصورة من السعادة الممكن التمتُّع بها. تكمن المشكلة في معرفة «الشيء الذي يجعل الحياة كاملة». «ليست كل لذَّة في ذاتها ألماً؛ لكن

(1) «أركتكتوني» (architectonique)، هو العلم الذي يدبّر العلوم الأخرى وهو لها في مقام النموذج في هرم التسلسل. فهو يشكل نسقاً أو منظومة من المعارف المترابطة المؤدية لوظائف معينة يترتب عنها سير عادي للأشياء. السياسة عند أرسطو هي «علم أركتكتوني» تتوقف عليه معارف عديدة (الاستراتيجية، الاقتصاد، الخطابة...) في تدبير المدينة والاجتماع البشري. الغاية القصوى للسياسة هي الخير للمواطنين. لهذا الغرض تضحى، عند أرسطو، علماً أركتكتونياً. (المترجم).

(2) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 121.

(3) «Carpe diem».

الأشياء التي تُسبّب بعض اللذّات تجلب معها عدداً وفيراً من المضايقات أكثر من اللذّات» (MC, 8, p. 233). لم يُنتقَد الماجن لأنه يبحث عن اللذّة، بل لا يعرف كيف يكون سعيداً، على غرار «دُونْ جْوَان» لكيركغور: «إذا كانت الأشياء، التي تُنتج مُتَع الأشخاص الماجنين، تُبدّد مخاوف الرُّوح تجاه الظواهر السّماوية والموت والآلام، وتُعلِّم علاوةً على ذلك حدود الرَّغبات، فإننا لا نلومها بشأن ذلك، تلك الأشياء المغمورة بالملذّات، لا تعاني الألم ولا الحزن، لأن هذين الأخيرين هما المرض بالضبط» (MC, 10, p. 235). أكثر من الأخلاق الأرسطية، تسعى الأخلاق الأبيقورية إلى التخلُّص من تقلُّبات الحظ (Tyché) في حياتنا؛ فهي تُعلّمنا كيف نكون محصَّنين من مفاعيل الحظ: «للبخت أثر هزيل على الحكيم؛ لأن الأشياء العظيمة والهامّة قام العقل المدبّر (ho logismos) بتنظيمها، ويُنظّمها خلال الحياة كلها» (MC, 16, p. 237). لا يعبأ الفيلسوف الأبيقوري بتاتاً بالقَدَر أو الحظ (LM, § 133)، ليس لأنه ينتقص تأثيره علينا، بل لأنه يجعلنا غير مسؤولين[1].

2- مثلها مثل الأخلاق الأرسطية تأخذ الأخلاق الأبيقورية في الحسبان القيم والقناعات الأخلاقية التي توجد عند التلميذ. تكمن المهمّة في الإقناع بالبراهين العقلية بأنّ السبيل الوحيد الذي يُحوّل حُلم السعادة إلى حقيقة هو السبيل الأبيقوري؛ لكن الممارسة العلاجية ليست نفسها في الجانبين. يُسلّم أرسطو بأن التلميذ يعرف ما يريد؛ يتبدّى دور المربّي في التشجيع على الوعي برغباته فحسب. العلاج الأبيقوري هو علاج راديكالي، على الأقل في مرحلته الأولية. ينبغي إجبار التلميذ على الاعتراف بأنه لا يعرف في الحقيقة ما يريد، وبأنه مريض عن غير درايته. في هذا الصدد، «تبدو الأخلاق الأبيقورية تصحيحية بدرجة أكبر من الأخلاق الأرسطية»[2]. حتى عندما يعتني أرسطو بالحالة الخاصّة لتلميذ من التلاميذ، فهو يتصرَّف كمُعلّم أكثر منه

(1) Pour la distinction destin/hasard, voir: M. Conche, èpicure, pp. 79-90.

(2) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 123.

كمُعالج؛ يدعو التلميذ لأن يباشر مراقبة ضميره للكشف عن مشروعه في الحياة الطيّبة. أبيقور هو طبيب المعنى القوي للكلمة؛ فهو «يعتني» بالتلميذ بكل الدلالات التي تحتملها كلمة عناية. للغرض نفسه، يُقحم «التّحويل»، بمعنى الانقلاب الكامل للذات، كما يطمح إليه المعالج، مثال الحكيم الأمثل، وهو أبيقور نفسه: «تَصَرَّف كَمَا لَوْ كَانَ أبيقُور يَرَاكَ!»، هو الشعار الذي ينسبه سينيكا إلى الأبيقوريين.

3- تُفسّر حصرية الهدف العلاجي لماذا تسوية البراهين الأخلاقية مع الحالات الفردية هي أكثر تطوُّراً منها عند أرسطو. ما كان في الأخلاق الأرسطية مجرَّد استعارة، أصبح هنا عبارة عن حقيقة: الفلسفة هي علاج فعلي، والفيلسوف يُحرّكه أساساً هَمُّ إسعاف المرضى. يكون العلاج خفيفاً أو عنيفاً حسب الحالة الخاصة، ويتمُّ إعطاء الأدوية مرة واحدة أو بشكل متكرّر. في الحالات القصوى، الأكثر صعوبة، اللجوء إلى الوسائل القوية لا مناص منه، مثل الاعتراف أمام الملأ؛ ليس هذا الاعتراف اتّهاماً بالخطايا بقدر ما هو طريقة صريحة (parrhèsia) في سرد الحياة والأفعال والخواطر والرغبات، وأيضاً الأحلام. شبّهت نوسبوم ذلك بالممارسة المعاصرة في التحليل النفسي[1]. يمكن تصوُّر هذه الطائفة بأنّ لا علاقة لها بالفلسفة، وأنها تشبه كثيراً مختلف «المجمَّعات العلاجية» التي تتكاثر كالفطريات منذ خمسين سنة في فرنسا، وفي أماكن أخرى من العالم. حصيلة ذلك نسيان الدَّور الأساس الذي تؤديه البرهنة الفلسفية في العلاج الأبيقوري. تكمن المهمَّة الأساسية في «التخلُّص من الظنون الباطلة، والتطهُّر منها (kekatharmenos)»[2]، واللجوء إلى العقل المدبّر (logismos)، والبرهان العقلي هو المداواة الوحيدة والناجعة في نقل النفس من الاضطراب إلى نقيضه راحة النفس أو غياب الاضطراب (ataraxie). وحده «الاستدلال

(1) Ibid, pp. 134-135.

(2) Plutarque, Brut. rat. uti., 989c.

المعتدل» يمكنه بلوغ ذلك «بالبحث عن أسباب كل خيار ورفض، وبطرد الظنون التي يستولي بها الاضطراب على النفوس» (LM, § 132).

4- يستهدف العلاج الأبيقوري حصراً سعادة الفرد: «أن يكون همُّه الوحيد هو صحّته»[1]. لا يتعلّق الأمر بإنتاج أفرادٍ غير اجتماعيين، بل بفهم «إذا كان الأمن عند الناس يوجد بفضل القوة الراسخة والثروة، فإن الأمن الخالص ينتُج عن الحياة الساكنة وبعيداً عن العامة» (MC, 14, p. 235). يُوفِّر مجتمع الأصدقاء، الذي تُكوّنه جماعة أبيقور للأفراد، الإنجاز الأمثل والممكن للسعادة الاجتماعية، وللاشتراك في الصداقة: «يتعاطى الشخص النبيل خصوصاً مع الحكمة والصداقة: الواحدة منهما هي خير زائل، والأخرى هي خير خالداً» (SV, 78, p. 267)؛ «من بين كل الخيرات التي توفّرها الحكمة للسعادة في الحياة كلها، الأفضل منها هو امتلاك الصداقة» (MC, 27, p. 239). على الخلاف من العواطف، ليست الصداقة تهديداً لسكينة النفس، بل هي ضمانتها الأكيدة: «الفكرة نفسها التي تجعلنا نثق في أن لا شيء خالداً، ولا شيء طويل الأمد يُخشى منه، تعترف أيضاً بأن في الأشياء نفسها ذات الآماد المحدودة تتحقَّق الضمانة العليا للصداقة» (MC, 28, p. 239).

5- للاستدلال العملي الأبيقوري وظيفة آلية محضة؛ إنه مفيد بحكم أنه يمنح الهدف المنشود، وهو صحة النفس، وليس له قيمة ذاتية أخرى.

6- غالباً ما تكون البراهين الحاسمة معروضة بشكل مختصر على طريقة الملخَّصات (Epitome) أو في شكل تعاليم (catéchismes)[2]. الرسائل الثلاث لأبيقور المحتفظ بها هي من هذا النوع من الملخَّصات المذهبية. في

(1) Polystrate, VIII, 26-X 27 cf. A.J. Voelke, op. cit, p. 54.

(2) Ilsetraut Hadot, «épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain», in Actes du VII^{e} Congrès de l'association Guillaume Budé, Paris, 1969, pp. 347-353.

صورتها المختصرة، التي تُشجّع على بثّ المذهب [الأبيقوري]، تبدو هذه الملخّصات وكأنها وصفات (recettes). مثلاً النسخة المختصرة من «الرباعية الصيدلية» المعثور عليها في هركولانيوم[1]: «لا يمكن الخشية من الإله. -لا شيء يدفع إلى الخشية من الموت. -الخير سهل الاقتناء. -الشر سهل التحمّل»[2]. يمكن تصوُّر مريد يتلو العبارة عند الاستيقاظ مثل صلاة الصبح. قد تحمل هذه الممارسة الخصوم على تصوُّر فلسفة فظّة نسبياً دون انسجام مذهبي قوي. أثبتت البحوث المتأخرة أن الأمر ليس كذلك؛ بل على العكس، كان منهج التعليم الأبيقوري يشتمل على مرحلة قصيرة ومرحلة طويلة. كان للمريدين الانطباع بأن النسق المذهبي الأبيقوري يبدو لهم وكأنه قلعة محصّنة، بمأمن عن كل غزوٍ خارجي[3].

7- يستلزم النّموذج الطبي لاتماثُلاً قويّاً للأدوار. على التلميذ أن يُسلّم أمره للطبيب، وأن يضع فيه ثقة عمياء، وأن يخضع إليه كليةً بوصفه المخلّص الوحيد. يصبح الفيلسوف سيّداً روحياً على مضض، ويتمتّع بسيادة لا جدال فيها.

8- للسبب نفسه، يُحذَّر من الاهتمام بالعلاجيات البديلة. هذا يختلف أيضاً عن الهمّ الأرسطي في الاستفسار قدر الإمكان عن المشاريع المتنوّعة الخاصة بالحياة الطيّبة. هنا على العكس، يتمُّ التّشديد على استذكار المذهب الأبيقوري واستبطانه شرطاً ضرورياً للوصول إلى سكينة النفس. بفعله هذا، يتصرَّف أبيقور بوصفه عالماً نفسانياً كبيراً، لقد أدرك أفضل من أرسطو الجذور اللاشعورية للاعتقادات الخاطئة التي تُسبّب لنا الاضطراب، فهو يعرف «أننا لسنا بارزين جليّاً لذواتنا، لكن غالباً ما تُحرّكنا اعتقادات نجهلها»[4].

---

(1) «هركولانيوم» (Herculaneum): مدينة رومانية عريقة، من منطقة كامبانيا في جنوب إيطاليا. تحطّمت سنة (79م)، بعد انفجار بركان فيزوف (Vésuve). (المترجم).

(2) Pap. Herc. 1005, col. IV.

(3) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 130.

(4) Ibid, p. 133.

9- النتيجة من هذا العلاج هي إنشاء رابط في التبعية الدائمة بين الشيخ والمريد. يكبُر المريد في القناعة التي مفادها: لا خلاص للنفس من خارج الأبيقورية.

4- صحة النفس: من عتمة الظنّ إلى راحة النفس:

ليس لهذا العلاج سوى هدف واحد: تحقيق السعادة التي تحمل الاسم الأبيقوري «راحة النفس» أو «غياب الاضطراب» (ataraxie). يبدو أن الألفا السالبة[1] لا تدلّ سوى بطريقة سلبية: الحياة السعيدة هي حياة بلا اضطراب، واسمها الحقيقي هو الطمأنينة أو السكينة: «ليست حياتنا بحاجة إلى حماقات وظنون فارغة، لكن أن تجري بلا كَدَر» (LP, § 87). يُقدّم هذا «الغياب في الاضطراب» (athorubôs) وجهين: غياب الألم أو «أبُونيًا» (aponia)، وغياب الاضطراب العقلي أو «أتارَاكْسِيَا» (ataraxia). الألم الجسدي والقلق النفسي هما القوّتان الأساسيتان المزعزعتان اللتان ينبغي محاربتهما. يُحدّد غيابهما الصحة (hygieia)، التي هي أيضاً السعادة. يضع أبيقور بينهما رابطاً متيناً، لكن لا يمكن الخلط بين الأبُونْيَا والأتَارَاكْسِيَا؛ ما يُميّز بينهما هو الذاكرة. البحث عن السعادة هو مهمّة أخلاقية؛ لأن على النفس أن تدير العلاقة بالماضي وبالمستقبل، بينما الجسد يحيا في الحاضر فحسب.

تبدو الاستعارة الطبية هنا أيضاً واضحة؛ من السهل للغاية تقديم تعريف سلبي لا إيجابي لحالة الصحة. يمكن فهم هذا التعريف السلبي وفق معانٍ متعددة؛ يوجد قبل كل شيء هَمُّ محاربة «عناصر الاضطراب الآتية من الخارج» (MC, 39, p. 245)، بتفاديها على الأقل، والتي تُشكّل تهديداً للتوازن الجسدي؛ ثم هناك أيضاً الامتناع عن الخوض في السياسة. يكمن

---

(1) يعني الألفا (a) من كلمة (ataraxie)، التي تُقال في اليونانية عموماً للسلب أو النفي. بهذا المعنى تكون «أتَارَاكْسِيَا» هي غياب الاضطراب؛ أي راحة النفس. (المترجم).

المثل الأعلى للحكيم الأبيقوري في «العيش متخبّياً» وبمعزل عن الكل. لا مكان في هذا المثل الأسمى للسعادة الخاصة «المحبّة العالم» كما تصفها حنة أرنت. الفعل السياسي معكّر الأجواء لا جدوى منه؛ بل هو خطير، ومنه الاقتضاء القائل «بأنه ينبغي التحرُّر من سجن الانشغالات اليومية والشؤون العامة» (SV, 58, p. 261). يُعرّضنا الالتزام السياسي أيضاً إلى خدائع اللانهائي: «الأمور التي لا تُحرّر النفس، ولا تولّد الابتهاج الجدير بالإشارة هي الثروة الفاحشة والتماس المجد والاعتبار عند العامة والأشياء رهينة سلسلة الأسباب اللانهائية» (SV, 65, p. 263).

التعريف سلبي أيضاً بالمقارنة مع همّ الإفلات من تقلُّبات الحظ أو تفويض الأمر إلى الآلهة، وهما سيّان عند أبيقور: «من السخافة طلب شيء من الآلهة يمكن اقتناؤه بمحض الذات» (SV, 65, p. 263). البحث عن إدامة اللذّة، أو تمديد السعادة في زمن طويل نسبياً، عبارة عن خدعة: «ينطوي الزمن اللانهائي على لذّة مماثلة للزمن المحدود، إذا تمّ بناءً على هذه اللذّة تقدير الحدود بالعقل» (MC, 19, p. 237). لا سعادة حقيقية سوى ضمن حدود يقبلها العقل بحرية. ما يبدو لأوّل وهلة غياباً في الاضطراب، هو في الحقيقة كمال غير قابل للتّجاوز، وفي الوضع نفسه للسعادة التامّة الخاصة بالآلهة: «صراخ الجسد: غياب الجوع، غياب العطش، غياب البرد. من يتمتّع بهذه الأمور والأمل في الحصول عليها، فهو ينافس زيوس في السعادة» (SV, 33, p. 255). أعظم ابتهاج هو الوعي بالألم الذي تمّ تفاديه: «لقد نجونا بأنفسنا»[1]؛ يمكن أن يكون هذا سرّ السعادة الأبيقورية؛ حيث يتلخّص محتواها الإيجابي في فكرة الاكتفاء الذاتي: «نرى التحرُّر من الأشياء الخارجية خيراً عظيماً، ليس لكي نحيا بالقليل مطلقاً، بل لكي نقتنع بالقليل إن لم يكن لدينا الكثير، ومتأكدين بأن الذين يتمتّعون بالحرية لا يحتاجون

---

(1) «Nous l'avons échappé belle».

إلى الكثير، وأن كل ما هو طبيعي سهل الاقتناء، وكل ما هو باطل صعب الحصول» (LM, § 130).

يبدو هنا ربّما العيب الخفي لهذا التصوُّر حول السعادة: يريد العلاج الأبيقوري أن يصنع «رجالاً نبلاء ومستقلين، يزدهون بخيراتهم الخاصة، وليس تلك التي تأتي من الظروف» (SV, 45, p. 259). يُعلّمنا [هذا العلاج] أن «نُعطيَ بَدَلاً مِنْ أنْ نَأخُذَ»: «يعرف الحكيم الذي يواجه ضروريات الحياة أن في التقاسُم عليه أن يُعطي بدلاً من أن يأخذ، بحكم الكنز العظيم للاكتفاء الذاتي (autarkeia) الذي وجده» (SV, 44, p. 259). يقترح كونش ترجمة أخرى للعبارة نفسها: «يعرف الحكيم الاقتسام بالعطاء بدلاً من الاقتسام بالأخذ». ما ينطبق على العلاقة بالتقلُّبات الخارجية، وبنزوات الحظ (Tyché)، ينطبق أيضاً على العلاقة بالغير: الحصول أو الاستقبال هو تهديد محتمل بالتبعية، ومن ثمّ تهديد «للثمرة الكبرى في الاكتفاء الذاتي: الحرية» (SV, 77, p. 267). بالنسبة إلى أبيقور، العيش، إذاً، هو «العيش كالإله وسط البشر» (LM, § 135).



المراجع

Sources:

- Ballandi, J. Fr., Épicure, Lettres, Maximes, Sentences, Livre de poche.
- Bollack, Jean, La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires, Paris, Minuit, 1976.
- Bollack, Jean, Bollack, Mayotte, Wismann, Heinz, La lettre d'èpicure («Lettre à Hérodote) avec trad. fr.), Paris, Minuit, 1971.
- Bollack, Jean, Laks, André, Épicure à Phytoclès: sur la cosmologie et les phénomènes météorologiques, (avec trad. fr.), Lille, Presses universitaires de Lille, 1977.
- Conche, Marcel, Épicure. Lettres et Maximes, Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 1992 (contient les Lettres à Hérodote, Phytoclès et Mécénée, Les Maximes capitales et les Sentences vaticanes).
- Diogenes of Oenoanda, The Epicurian Inscription, éd. Martin Ferguson Smith, Bibliopolis, Napoli, 1993.
- Diogène d'Oenoanda, La philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Oenoanada, trad. fr. par Alexandre ètienne et Dominic O'Meara, Paris, Cerf, èd. universitaires de Fribourg, 1996.

Bibliographie secondaire:

- Actes du VII^{e} Congrès de l'association G. Budé, Paris, 1969.
- Baìley, Cyril, The Greek Atomists and Epicurus, New York, 1964.

- Balaudé, Jean-François, Le vocabulaire d'épicure, Paris, Ellipses, 2002.
- Bollack, Jean, Laks, André, ètudes sur l'épicurisme antique, Lille, Presses universitaires de Lille, 1976.
- Brun, Jean, L'épicurisme, Paris, PUF, coll. «Que sais-je?», 1959.
- Brunschwig, J., «Épicure», in Dictionnaire des auteurs philosophiques, I, pp. 866-873.
- Clay, Diskin, Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy, University of Michigan Press, 1998.
- Lucretius and Epicurus, Ithaca, Cornell University Press, 1983.
- Euringer, Martin, Epikur. Antike Lebensfreude in der Gegenwart, Stuttgart, Kohlhammer, 2003.
- Festugière, André-Jean, Épicure et ses dieux, Paris, PUF, 1946.
- Frischer, B., The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece, University of California Press, 1982.
- Geyer, Carl Friedrich, Epikur zur Einführung, Hamburg, Janius, 2002.
- Gigandet, Alain, Moral, Pierre-Marie (éd.), Lire Épicure et les épicuriens, Paris, PUF, 2007.
- Gigante, Marcello, «Philosophia medicans in Filodemo», Cronache Ercolanesi, 1975, pp. 53-61.
- Gordon, Pamela, Epicurus in Lycia. The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996.
- Hadot, Ilsetraut, «Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain», Actes du VIIe Congrès de l'association Guillaume Budé, Paris, 1969, pp. 347-353.
- Held, Katharina, Hedone und Ataraxia bei Epikur, Paderborn, mentis, 2007.
- Hurtado, Jean, La vraie vie d'èpicure, Lausanne, Paris, FAVRE, 2006.

- Long, Anthony, Sedley, D.N., Les philosophes hellénistiques, I, trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellerin, Paris, Flammarion, 2001, pp. 61-310.
- Laks, André (éd.), Études sur l'épicurisme antique, Lille, Presses universitaires, 1976.
- Mewaldt, Johannes, Epikur, Philosophie der Freude, Stuttgart, Kröner, 1949.
- Merlan, Philip, Studies in Epicurus and Aristotle, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1960.
- Mitsis, Phillip, Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability, Cornell University Press, 1988.
- Nichols, James H.R., Epicurean Political Philosophy. The De rerum natura of Lucretius, Londres, Cornell University Press, 1976.
- Nussbaum, Martha, The Therapy of Desire, chap. IV, «Epicurean Surgery: Argument and Empty Desire», pp. 102-139; chap. V, «Beyond Obsession and Disgusr: Lecretius on the Therapy of Love», pp. 140-191; chap. VI, «Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature», pp. 192-238; chap. VII, «"By Words, Not Arms": Lucretius on Anger and Aggression», pp. 239-279.
- O'Keefe, Tim, Epicurus on Freedom, Cambridge University Press, 2005.
- Osler, Margaret J. (éd.), Atoms, Pneuma, and Tranquility: Epicurean and Stoic Themes in European Thought, Cambridge University Press, 1991.
- Paganini, Gianni, Tortarolo, Edoardo (éd.), Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-holzboog, 2004.
- Rist, J. M., Epicurus. An Introduction, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- Rodis-Lewis, Geneviève, Épicure et son école, Paris, Gallimard, 1975.

- Romain, Jean, Une journée chez Épicure, Paris, Brepols, 1996.
- Salem, Jean, Tel un Dieu par les Hommes. L'éthique d'épicure, Paris, Vrin, 1994.
- Segal, Charles, Lucretius on Death and Anxiety. Poetry and Philosophy in De rerum natura, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Sedley, David N., Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Voelke, André-Jean, La philosophie commé thérapie de l'âme, chap. III, «Santé de l'âme et bonheur de la raison. La fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme», pp. 35-57 ; chap. IV, «Opinions vides et troubles de l'âme : la médication épicurienne», pp. 59-72.
- Warren, James, Epicurus and Desmocritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Facing Death : Epicurus and His Critics, Oxford, Oxford University Press, 2005.



الفصل السادس

إنعاش العقل

العلاجيات الرواقية

«اسمع، احكم على نفسك بأنك جدير بالعيش راشداً وحقّقْ تقدُّماً ملموساً. كل ما يبدو لك الأفضل ينبغي أن يكون بالنسبة إليك قانوناً مقدَّساً. تُقدّم لك الحياة أشياء عسيرة أو سارّة، مجيدة أو غامضة: تذكّر بأن الكفاح مفتوح. إنك في حلبة المعركة، في أولمبيا، لا مجال للتأجيل. يوم واحد، عارض واحد يمكنه أن يُحطّم تقدُّمك أو يُدعّمه. هكذا أصبح سقراطُ سقراطاً؛ أمام ما وفّره له القَدَر، لم يتعلّق سوى بالعقل. لا شك في أنك لست سقراطاً بعدُ، لكن عليك أن تحيا بإرادة أن تصير سقراطاً».

Épictète, Manuel, § 52

المدرسة الفلسفية الهلينية الثانية، التي سنناقشها من أجل الاستثمار الفلسفي للاستعارة العلاجية، هي الرواقية. ينحدر اسمها من رواق الفنون التشكيلية (Stoa Poikilè) في أثينا، حيث بدأ زينون الكيثومي (Zénon de Citium) التدريس سنة (301) قبل الميلاد. لقد وجد موهبته الفلسفية بقراءة

الصورة التي رسمها كسينوفون عن سقراط، ونقل إعجابه بشخصيته إلى مريديه. يمكن في هذا الصدد نعت الرواقية بأنها «سقراطية جديدة»[1]. الشخصيات الكبرى في اليونان هي زينون الكيثومي (336-264 ق.م)، كليانتس الأسوسي أو البـهـرمـي (Cléanthe d'Assos) (331-232 ق.م)، كـريـسـيـبـوس (Chrysippe) (280-200 ق.م) المؤسس الثاني للرواقية، وهو شخصية مهمة في بحثنا. نظراً لنُدرة الوثائق حول الرواقية القديمة، التي تمَّ الاحتفاظ بها، ينبغي علينا أيضاً الرجوع إلى المصادر الرومانية التي تؤدي فيها الاستعارة العلاجية دوراً مركزياً (شيشرون، سينيكا، أبكتيتوس، ماركوس أرليوس).

للحصول على فكرة مبدئية حول أسلوب الحياة الرواقية والرياضات الروحية التي كانت تمارسها هذه المدرسة، يمكن الانطلاق من «موجز» أبكتيتوس؛ فهو يُبرز إلى أي مدى هذه الفلسفة [الرواقية] هي رياضة روحية بالمعنى الذي يمنحه هادو لهذه الكلمة. بحسب أبكتيتوس، لا يمكن للفيلسوف أن يكتفي باقتناء المعرفة (mathè)؛ عليه أن يضيف إلى ذلك الممارسة (meletè) والتدرُّب أو الزهد (askèsis)، على اعتبار أننا تعوَّدنا طويلاً على فعل أشياء متناقضة، وأننا نُطبّق آراء تخالف آراءنا الحقيقية[2]. مثلما باشرتُ مع أبيقور؛ سأقدّم، أوّلاً، تفصيلاً عامّاً للفلسفة الرواقية (1). أدرس بعد ذلك الاستعمال الرواقي للاستعارة العلاجية، على مستوى فحصهم أوجاع النفس أولاً، ثم تطبيقهم لهذه الاستعارة ثانياً (2)، قبل الاختتام بالفكرة الرواقية حول السعادة (3).

1- النظام المعرفي الثلاثي للتفكير: المنطق، الفيزياء، الأخلاق:

على غرار المدارس الأخرى في الفلسفة الهلينية، يُركّز الرواقيون على

(1) Concernant l'appropriation stoïcienne de la figure de Socrate, voir: A.A. Long, «Socrates in Hellenistic Philosophy», in Stoic Studies, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 1-34.

(2) Épictète, Entretiens, II, chap. 9, 13.

الغاية العملية للفكر الفلسفي: الفلسفة في مختلف مظاهرها هي في خدمة العيش الحسن. الفلسفة، يقول أبكتيتوس، هي الاستعداد لمواجهة الأشياء التي تفرض نفسها علينا[1]. ما يُميّز التصوُّر الرواقي للفلسفة هو التنظيم النسقي للمعرفة الفلسفية التي تنقسم إلى ثلاثة فروع: **المنطق، الفيزياء** [الطبيعة]، **الأخلاق**. يختلف نظام ظهور العلوم، وما يهمُّ هو الرابط العضوي بينها. يشرح ديوجين اللائرسي هذه الثلاثية الأساسية عبر مجموعة كبيرة من المقارنات المخصَّصة لتبيان هذا الرابط العضوي: «يُشبّه [الرواقيون] الفلسفة بالكائن الحي: العظام والأعصاب هي المنطق؛ اللحم هو الأخلاق؛ النفس هي الفيزياء. يُشبّهونها أيضاً بالبيضة: القشرة هي المنطق، البياض هو الأخلاق، والصفار، في المركز، هو الفيزياء. يُشبّهونها كذلك بالأرض الخصبة: السياج المحيط هو المنطق، والثمار هي الأخلاق، والأرض والأشجار هي الفيزياء. يُشبّهونها أيضاً بالمدينة المتحضّرة. لا يُفضّلون أيَّ عضو على آخر كما يقول البعض؛ فهم يعتبرون بالأوْلى أن الأعضاء تتداخل ويُدرّسونها مع بعض»[2].

بمعزل عن الأهداف البيداغوجية، توحي هذه المقارنات بأن الفلسفة، بما هي رياضة روحية، لا تنحصر في مجال الفعل الأخلاقي. يشتمل التدرُّب الرواقي أيضاً على المنطق والفيزياء. هذا ما يُبيّنه هادو على مثال المباحث الفلسفية الثلاثة عند أبكتيتوس، استعادها ماركوس أرليوس في «الخواطر». ليست الفيزياء والمنطق فرعين من خطابنا النظري حول العالم، تقابلهما الأخلاق بوصفها خطاباً وممارسة عملية. الفيزياء، بمعنى «البحوث حول العالم وما يحويه من أشياء»، تُعدّل رؤيتنا حول العالم؛ يُثير «المنطق»، أي «انخراطنا في الخطاب»، النباهة في الحكم ونقد التمثّلات. تحت هذا الشرط

(1) Ibid., III, chap. XX, 6.

(2) Diogène Laërce, VII, 40.

المزدوج فحسب يمكن للأخلاق، أي «انخراطنا في الحياة الإنسانية»[1]، أن تمارس العدالة في الفعل، وتُحقّق غايتها: العيش وفق الطبيعة. يمنح المنطق، بوصفه علم الاتفاق، والفيزياء، بوصفها علم الرغبة، كامل المعنى للأخلاق: «كل شيء "فيزياء" وكل شيء "منطق"، لكن في الأخير كل شيء "أخلاق"؛ لأن "الفيزياء" و"المنطق" هما رياضتان روحيتان ملموستان، تُنتجان إرادتنا وحريتنا»[2].

1-1- السّياج الواقي: المنطقُ علماً في الاتّفاق:

ينعكس نظام المنطق في صورة السِّياج أو السُّور؛ فهي تترجم همَّ التحكُّم في الخطاب وتطويقه بعددٍ معتبر من الحواجز أو الإكراهات. في نظر الرواقيين، ليس المنطق (بالمعنى العام في الخطاب العقلاني، وعلم الصوت والدلالة، وحتى نظرية الحكم والبرهنة العقلانية) مجرَّد علمٍ مساعد وآلي محض من الفلسفة؛ بل هو بُعد متضمَّن في هذه الأخيرة. يهتمُّ الرواقيون أكثر بالجدل منه بالخطابة، والجدل بالمقارنة مع الخطابة كقبضة اليد بالمقارنة مع اليد المفتوحة. كان لكريسيبوس تأثير كبير في تطوير الجدل والرفع من قيمته، إلى درجة أن البعض قال: لو كان للآلهة جدل، فإنه سيكون من حظ كريسيبوس[3]. في نظر الرواقيين، يقوم القياس بالربط بين الأحكام الواقعية، وليس بين القضايا الصورية. ليست بنية المحمول في الحكم القطعي التي تهمُّ، بل مختلف وضعيات الذات، المنعكسة في القضايا الصيغية، على شاكلة الصيغة الافتراضية، الواصلة، الفاصلة، السببية والكمية.

يوفّر لنا المنطق معايير الحقيقة الثابتة، التي لا مكان للحكم الشخصي

---

(1) Aétius I, Préface (SVF II, 35), cité dans A.A. Long et D.N. Sedley, p. 7-8.

(2) P. Hadot, Exercices spirituels, p. 141.

(3) Diogène Laërce, VII, 180.

والمستقل خارجها، في أيّ موضوعٍ من الموضوعات[1]. من دون قُدرة «المنطق» على تنظيم أفكارنا، والسَّهر على انسجامها العقلاني، يستحيل تنظيم حياتنا في مجملها. يجعل أيتيوس[2] وشيشرون من المنطق والفيزياء «فضائل». يستحق المنطق أن يُسمَّى فضيلة؛ «[...] لأنه يحتوي على القواعد التي تمنعنا من أن نعطي اتفاقنا (sunkatathesis) لقضية خاطئة، أو نتحاشى الزلل من جرَّاء احتمال مضلّل في الظاهر؛ بالإضافة إلى أن بفضل المنطق، يمكن أن نحتفظ بالتعليم الذي تحصَّلنا عليه حول الخير والشر. دون هذا العلم، لا أحد [في نظر الرواقيين] في مأمن من الانصراف عن الحقيقة، أو السقوط في الخطأ. إذا كان صحيحاً أن التسرُّع والجهل عبارة عن عيوب، فهم على حق بتسمية العلم الذي يُصحّح هذه العيوب فضيلة»[3].

يُكمّل أبكتيتوس صورة السِّياج الواقي بصورة الحارس الليلي الذي يوقف كل انطباعٍ من انطباعاتنا بالإشارة إليه: «توقَّفْ، لا بُدَّ أنْ أعْرفَ مِنْ أيْنَ تَأتِي وَمَنْ أنْتَ»، ويُطالب بإظهار رمز الاعتراف[4]. هذا المبتغى هو الواجب استحضاره، إذا كان الغرض الحصول على فكرة واضحة حول الاستعمال الرواقي للاستعارة العلاجية. المنطق الذي يظهر بوصفه علماً مستقلاً، قد يبدو تهديداً للأخلاق[5]. ما نتعلّمه من المنطق هو المعنى الصارم للانسجام

---

(1) Épictète, Entretiens, I, XVII, 1-11, p. 847.

(2) أحد أبرز المؤرّخين في الآراء الفلسفية إلى جانب ديوجين اللائرسي، عاش بين القرنين الأول والثاني بعد الميلاد. من أشهر أعماله (آراء الفلاسفة) (Placita philosophorum)، نشره هرمان ديلز في برلين سنة (1879م) تحت عنوان (آراء يونانية). (المترجم).

Hermann Diels, Doxographi Græci, Berlin, 1879, rééd., 1965, pp. 267-444.

(3) Cicéron, De finibus, III, 22, 72, in Les Stoïciens, Paris, Gallimard, 1964, p. 189.

(4) Épictète, Entretiens, III, chap. 12, 14-15.

(5) Sur les fondements logiques de l'éthique stoïcienne, voir: A.A. Long, Stoic Studies, chap. VI, pp. 134-155.

الذي يُعبّر عنه القياس الاستثنائي (modus ponens) الآتي: «لو... إذاً». لكن، إذا لم يُسهم في جعل حياتنا منسجمة، فهو ليس ترفاً تافهاً فحسب؛ بل يصبح علاوةً على ذلك خطيراً»[1].

1-2- الأرض والشجرة: في منفعة الفيزياء:

الفرع الثاني من الفلسفة هو الفيزياء؛ تُعلّمنا من نحن بالفعل، وعلى وجه التحديد وضعيتنا الحقيقية في الطبيعة بوصفها واحدةً وعاقلةً وتمتزج بالجوهر الإلهي. ليست «فوسيس» (physis) الطبيعة المطبوعة (natura naturata)، بل أيضاً الطبيعة الطابعة (natura naturans)؛ أي الإله. صورة الأرض الخصبة والشجرة النامية تمَّ اختيارها بحصافة؛ لأنها تبقى وفيَّة للمعنى الاشتقاقي للكلمة اليونانية «فوسيس» (physis)، التي تفيد التفتُّح. لقد أشار العديد من الشُّرَّاح القدامى (مثل كليمون السكندري) إلى تأثير النار الهيرقليطية على الفيزياء الرواقية؛ تأثيرٌ بلغ أوجَهُ عند ماركوس أرليوس. قام البحَّاثة المعاصرون بالإشارة إلى نسبية التشابهات بين النار الكونية لهيرقليطس والمذهب الرواقي حول الاشتعال الكوني (ekpyrosis)؛ أي التَّدمير الدَّوري للأشياء بالنَّار. يبقى أن الرواقيين كانوا يُحبُّون عدداً معتبراً من المفاهيم الهيرقليطية التي تُجبرنا على التفكير في العالم بوصفه وحدةً عضويةً متجانسةً مبدئياً، وتخترق عدداً من الدورات التي تشهد على أهمية العَوَد الأبدي للشيء ذاته.

في مثل هذا العالم، كل شيء يتمُّ تدبيره بتسلسلٍ سببي صارم تُحدّده القُدرة الكونية والفاعلة للعقل (Logos)[2]. تتماهى الفيزياء بهذا المعنى مع اللاهوت. الرؤية الرواقية للعالم كُلَّانية (holiste) وواحدية (moniste) في

---

(1) Épictète, Entretiens, I, VII-VIII, pp. 824-828.

(2) حول السؤال الجدالي بشأن تأثير هيرقليطس على الفيزياء الرواقية، طالع: A.A. Long, Stoic Studies, chap. II, pp. 35-57.

الوقت نفسه: ثمّة عقل واحد يُدبّر الكون وكل ما يمكن تحليله بمفاهيم المبدأ الفاعل (العقل = الإله) والمبدأ المنفعل (المادَّة). الخاصيَّة الأساسية للإله-العقل الرواقي، بشأن الرهان الأخلاقي على وجه التحديد، هي العناية. يمتلك الإله الرواقي «العقول المتناسلة» (logoi spermatikoi)، التي تقضي بأن كل شيء يحصل في العالم له سبب: «الإله هو الحيّ الذي لا يموت، العاقل والكامل، يُدبّر العالم والأشياء الموجودة في العالم بعنايته»[1]. بوصفه مبدأ محايثاً، عنائياً وعاقلاً، يستولي على كل شيء، إلى درجة يصعب معها إدراكه إلهاً مهندس العالم.

1-3- ثمارُ العَقْل: النظام الرواقي للأخلاق:

على غرار الأبيقوريين، تختتم الأخلاق النسق الرواقي. العرض الذي يُقدّمه ديوجين اللائرسي هو أطروحة أنثروبولوجية تضمن الوصل بين الفيزياء والأخلاق: ليست الغريزة الطبيعية المبدئية في البحث عن المتعة، بل في النزوع نحو الاحتفاظ الذاتي. أو أيضاً تبعاً لأقوال كريسيبوس «الشيء الخاص والأصلي بكل كائن هو تشكيله الذاتي والوعي بهذا التشكيل؛ لأن ليس من المحتمل أن تجعل الطبيعة من الكائن الحيّ غريباً عن ذاته، ولا أن تجعله مستلباً بعد أن أوجدته، أو أن تهمله بأن يتبنّى ذاته؛ بحكم أنها أوجدته، يبقى أنها تجعله قريباً من ذاته؛ هكذا يستبعد الأشياء التي تضرُّه ويقبل بالأشياء الخاصة به»[2]. بالمقارنة مع هذه الغريزة المبدئية، تبدو المتعة عبارة عن ترف. عند الكائنات كلّها غريزةُ الاحتفاظ الذاتي شيء طبيعي وعقلاني في الوقت نفسه؛ حيث تُرادف الحكمة الأخلاقية «العَيْشُ وَفْقَ الطَّبيعَة» (homologoumenôs tè physei zèn) القول المأثور «العَيْشُ وَفْقَ العَقْل»[3].

---

(1) Diogène Laërce, VII, 147.

(2) Ibid, 85.

(3) Ibid, 86.

لا ينبغي أخذ كلمة «عقل» في هذه الصيغة بالمعنى الفردي فحسب، بل أيضاً بالمعنى العام «للعقل الكوني» كما سنرى ذلك في الفصل القادم. «العيش وفق الطبيعة» هو العيش وفق الفضيلة. حسب أ.أ. لونغ، «الموسيقى هي الاستعارة الفنية التي يستحضرها الرواقيون عندما يوسّعون تأويلهم للفضيلة وهويتها مع فنّ العيش بانسجام»[1]. «العيش بانسجام» هو الحكمة الأخلاقية الأكثر أهميةً من بين كلّ الحِكَم. ليست الفضيلة الخير الوحيد الجدير بالاهتمام لذاته فحسب؛ إنها الشيء الوحيد، حسب كريسيبوس وزينون، الذي يُحدّد معنى السعادة؛ لأنها مستقلة مطلقاً عن الظروف الخارجية: «الفضيلة هي استعداد في توافق مع ذاته؛ ويتمُّ تبنّيها لذاتها، ليس من جرَّاء خشية أو أمل أو أي داعٍ برَّاني عليها؛ السعادة مخبَّأة فيها، لأنها في نفسٍ مشكَّلة لتتوافق مع ذاتها خلال حياتها كلها»[2]. يُثبت بعض الرواقيين أن الفضيلة، عندما تُكتَسَب، لا يمكن فقدانها. لا شيء وجد إبرازه المدهش في الفلسفة الرواقية مثل التحديد الرائع الذي وضعه فريدريش شليغل بشأن الفضيلة: «الفضيلة هي العقل وقد تحوَّل إلى طاقة»[3].

تجد مسلَّمة التطابق بين الخير والفضيلة أثرها الأساس في «تحرير» المجال الواسع للأشياء العامة؛ بمعنى الخيرات البرَّانية، مثل الرؤية والصحَّة واللذَّة والجمال والقوَّة والثراء والشهرة والجاه،... إلخ، التي يُقيّمها البشر بوصفها تدخل في تعريف السعادة، ويخشون فقدانها. تُعلِّمنا الأخلاق الرواقية، بالأَوْلَى، أن نكون «غير مبالين بالأشياء العامة». تُقدّم الحكمة الأولى من «الموجز» لأبكتيتوس النموذج الأمثل: «لا يوجد في الكون سوى نوعين من الأشياء: الأشياء التي في حوزتنا، والأشياء المستقلة عنَّا. الأشياء التي في حوزتنا هي آراؤنا وميول إرادتنا، والرغبات والأمور الكريهة؛

(1) A.A. Long, «The harmonics of Stoic virtue», in Stoic Studies, chap. IX, p. 221.

(2) Diogène Laërce, VII, 89.

(3) «Tugend ist zur Energie gewordene Vernunft».

باختصار، كل شيء ينتمي إلى النفس. الأشياء المستقلة عنّا وليست في حوزتنا هي أجسادنا، الثراء، الشهرة، السلطة؛ باختصار، كل شيء ليس من فعلنا»[1]. ينطبق الاحتراس تُجاه الخيرات البرَّانية، التي تُبرز شيئاً من التَّبعية، على الفعل الخارجي نفسه، وعلى تأثيراته. ما يهمُّ هو القصد الفاضل نفسه وليس إنجازه. التطبيق العملي هو ما يتبع القصد (epigennêtikon): «هناك أخطاء تحصل في الفعل المنجَز، مثلاً: خيانة وطنه، القسوة على والديه، نهب المعابد؛ لكن الخوف والحزن والرغبة هي أخطاء، وإن بقيت دون آثار أو مفاعيل؛ ليست أخطاء في اللاحق، في ما يأتي من بعد؛ إنها أخطاء من الوهلة الأولى. يتطلَّب الأمر أيضاً الحكم باعتدالِ الأفعالِ الناتجة عن الفضيلة منذ لحظة شروعها وقبل إنجازها التام»[2].

2- تشخيص: الانفعالات بوصفها أمراض النفس:

على ضوء هذا الإطار، يمكن دراسة الاستعمال الرواقي للاستعارة العلاجية التي لم تحضر في أيَّة مدرسة من المدارس الأخرى، إلى درجة أن شيشرون عبَّر عن قلقه من الاستعمال المفرط لهذه الاستعارة. تبدو أهمية هذه الأخيرة في الفصل الذي خصَّصه ديوجين اللائرسي للأخلاق الرواقية؛ قام بدرجة كبرى من الأهمية، بإدراجها في السياق نفسه الذي قدَّم فيه التصوُّر الرواقي للذَّة بوصفها «الذَّةَ غير متعقّلة للأمر المرغوب فيه». لا يمكن للفينومينولوجي المعاصر ألا يرى الطابع الدينامي لهذه الأوصاف التي تُصوّر مسبقاً المفهوم الفينومينولوجي للقصدية: الكره هو «الرغبة في حدوث الشر لشخصٍ ما، وأن هذا الشر يدوم ويتضاعف»، الغضب هو الرغبة المحمومة «في معاقبة الشخص الذي نعتقد أنه سبَّب لنا الضرر بغير حق»، العشق («الرغبة التي لا تأتي أبداً إلى الفلاسفة»!) هو محاولة التوحُّد مع شخص على

(1) Manuel, § 1, p. 17.

(2) Cicéron, TD, III, 32.

وقع الجمال الذي يتمتَّع به، الحقد «هو غضب عتيق يبحث بعناية عن الانتقام»[1]،... إلخ.

بتطعيم الاستعارة الطبية على هذه الأوصاف شبه الفينومينولوجية، يقوم ديوجين اللائرسي بتحويلها إلى تقييمات: «مثلما هناك أمراض الجسم: النقرس، داء المفاصل؛ هناك أيضاً أمراض النفس، مثل: الحب المفرط في الشهرة واللذَّة،... إلخ؛ إنها أمراض يُصاحبها الوهن، وهذا المرض هو الاعتقاد في شيء مرغوب فيه بنَهَم، مثلما هناك حوادث يتعرَّض لها الجسم مثل زكام الدماغ والإسهال، ثمّة في النفس ميول مثل الحسد والشفقة والخصومة... إلخ»[2]. المقارنة نفسها يُفصّلها شيشرون في الكتابين الثالث والرابع من (**المحادثات**) (Tusculanes) بالإشارة إلى أن «الرواقيين، وكريسيبوس على وجه التحديد، يسعون جاهدين إلى تصوُّر أمراض النفس بالقياس مع أمراض الجسم»[3]. ليس من باب المصادفة أن يظهر اسم كريسيبوس في هذا السياق، اسم ركَّز عليه فولكه في تحليله للعلاج الرواقي. الكتاب الذي يلجأ فيه كريسيبوس إلى هذه الاستعارة العلاجية هو (**رسالة في الانفعالات**) (Peri Pathon)، الذي يشتمل على أربعة أقسام، الأقسام الثلاثة الأولى يُفصّل فيها كريسيبوس نظريته في الانفعالات، والقسم الرابع يحمل عنوان «العلاج» (Therapeutikon).

الكتاب مليء بالاقتباسات عن الشعراء، وبالتعابير المنتقاة من اللغة اليومية، وهو كتاب كبير يشتمل، ربّما، على ما يُقارب (250) صفحة[4]، وهو مفقود الآن. لكن يمكننا تشكيل فكرة حول مضمونه عبر مقتطفات عند جالينوس، والشرح الذي قام به شيشرون للكتابين الثالث والرابع من

(1) Diogène Laërce, VII, 113-114.

(2) Ibid, VII, 114-115.

(3) Cicéron, TD IV, 10, 23, p. 357.

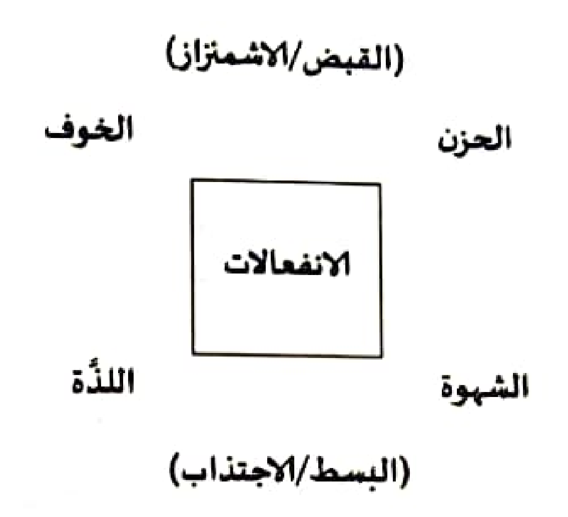
(4) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 368, note 25.

(المحادثات). يسير التحليل الرواقي للانفعالات بالموازاة مع العلاج الفلسفي[1]. الحقل العيادي محصور بشكل دقيق: يُباشر العلاج الرواقي فحص الانفعالات، التي هي هوان إرادي في العقل، إتلاف في الجانب المدبّر من النفس أو النَّاصية (hêgemonikon)[2]. يُشير شيشرون إلى النقطة نفسها: «مصدر كل الانفعالات حسب نظرهم هو الإفراط؛ أي خلل في الروح في رمَّته وفي العقل المستقيم، خللٌ يبتعد عن التعاليم إلى درجة يستحيل معه قيادة ميول النفس أو احتواؤها. مثلما أن الاعتدال يُخفّف من الميول ويُخضعها للعقل المستقيم، ويحتفظ بالأحكام التأمُّلية للروح، كذلك الإفراط، المضاد للاعتدال، ينزع كل توازن عن النفس بتهييجها وبالتشويش عليها وإثارتها؛ ولهذا يُسبّب الأحزان والمخاوف وكل الانفعالات الأخرى»[3].

يُبرّر هذا التفسير في أصل الانفعالات اللجوء إلى الاستعارة العلاجية: لا يكفي المقارنة بين الاضطراب المنفعل والمرض؛ بل في الغالب يجعل هذا الاضطراب الشخص مريضاً: «مثلما أن فساد الدم والإفراط في المزاج أو الصفراء يُولّدان في الجسم أمراضاً وانحرافات؛ كذلك الاضطراب الذي يصاحب الظنون الفاسدة، والتناقض بين هذه الظنون، يُجرّد النفس من صحتها، ويُكدّر عليها بالأمراض. تُسبّب الانفعالات في الأمراض (nosêmata) وفي أحوال مناقضة لهذه الأمراض، أحوالاً تصطدم ببعض الموضوعات، وتتقزّز منها؛ ثم يتبع هذه الأمراض الضعف (المسمَّى arrhostêmata من طرف الرواقيين) والاشمئزاز المعارض له»[4]. يشير معظم مؤرّخي الفلسفة إلى أهمية الإسهام الرواقي في تحليل الانفعالات، وقبل كل

(1) Ibid, p. 367.
(2) A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie, p. 74.
(3) Cicéron, TD IV, IX, 22, p. 336.
(4) Ibid, X, 23, pp. 336-337.

شيء التصنيف الأساس في أربعة أصناف (تشتمل على تقسيمات ثرية): الشهوة (الرغبة)، واللذّة، والألم (أو الحزن)، والخوف[1]. العلامة الفينومينولوجية للألم هي القبض المخالف للصواب. تتحدَّد الخشية في انتظار الشر؛ الرغبة هي ميل مخالف للصواب؛ واللذّة أخيراً هي هيجان مخالف للصواب بشأن موضوعٍ مرغوب فيه[2].



يوجد في المقابل تصنيف ثلاثي للانفعالات الجيّدة: البهجة (نقيضاً للذّة)، اليقظة (نقيضاً للخشية) والأمنية (ميل متعقّل مضاد للرغبة)[3]. الانفعال الوحيد الذي ليس له مقابل إيجابي هو الألم. يرى شيشرون، الذي يستعيد التقسيم الرباعي نفسه، أنه ينجم مباشرة عن التعريف العام للانفعال: «كلّ انفعال هو حركة النفس المجرَّدة من العقل، أو تزدري العقل، أو تعصي العقل و[...] تَنتُج هذه الحركة عن الظن الممكن تشكيله حول الخير والشر»[4]. تتشكَّل نمطية الانفعالات بالمقارنة مع العلاقة بالظن: اللذّة

(1) Stobée, II, 88, 8-90 (SVF III, 378, 389), cité dans A.A. Long et D.N. Sedley, La philosophie hellénistique, II, p. 518.

(2) Diogène Laërce, VII, 111-115.

(3) Ibid, p. 116.

(4) Cicéron, TD III, XI, 24, p. 303.

والرغبة شيء واحد بمجرَّد أنهما اضطراب يجد مصدره في الظن في الخيرات؛ الخشية والحزن شيء واحد بسبب الظن الذي يتشكَّل حول الشر[1].

نجد هنا موضوعاً صادفناه من قبل في الأخلاق الأرسطية: العلاقة الوطيدة التي يضعها المفكرون اليونان بين الانفعالات والظنون. ثمّة انفعال بوجود اعتقاد؛ أي ظن؛ أي حُكم: «هذا شيء خيّر بالنسبة إليَّ، وعليَّ الظفر به بأي ثمن». يُدافع كريسيبوس عن أطروحة قُصوى: كل انفعال هو حصيلة حُكم خاطئ، وليس شيئاً آخر سوى هذا. الإنسان وحده هو حيوان انفعالي. على اعتبار أن الأحكام الانفعالية من صُنعنا، فإننا نتحمَّل كاملاً المسؤولية. لفهم الطابع الراديكالي لهذا الموقف، يمكن أن نُميّز مع نوسبوم[2] بين أربع أطروحات تتعلّق بالرابط الكائن بين الانفعال والاعتقاد (أو الظن): 1. أطروحة **الضرورة**: وجود اعتقاد خاص ضروري بالنسبة إلى الانفعال. 2. أطروحة **العُنصر المكوّن**: الاعتقاد عُنصر مكوّن (ضروري) للانفعال. 3. أطروحة **الاكتفاء**: الاعتقاد كافٍ للانفعال. 4. أطروحة **الهوية**: الاعتقاد يُساوي الانفعال.

بالنسبة إلى نوسبوم، تتعلَّق الأطروحتان الأولى والثانية بمواقف أفلاطون وأبيقور؛ يحتفظ أرسطو بالأطروحتين الأولى والثانية، ويتحفَّظ من الأطروحة الثالثة؛ يؤكّد زينون الأطروحة الأولى والثانية والثالثة؛ بينما يدافع كريسيبوس عن الأطروحة الرابعة وهي أطروحة الهوية[3]. لا يجد هذا الموقف الأقصى أصله في كون الرواقيين، على الخلاف من النموذج الثلاثي الأفلاطوني، يُشكّلون تصوُّراً متكتّلاً حول النفس التي تُختزَل في الجانب العاقل. باستعادته أطروحات بريهييه (Bréhier)، يرى فولكه أن أصل الانفعال يفترض نمطين

(1) Ibid, 24-25, p. 303.
(2) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 371.
(3) Ibid, p. 372.

من الحُكم؛ يُعلن النمط الأول عن الشيء كما يتبدَّى لنا؛ ويُعبّر النمط الثاني عن السلوك الذي نتبنّاه إزاء هذا الشيء[1]. لنُبيّن المشكلة بالمقارنة مع الحِداد. لم يُختَر المثال عبثاً، فهو يشغل موقعاً مختاراً في عرض النظرية الرواقية للانفعالات، الذي قام به شيشرون في الكتابين الثالث والرابع من (المحادثات)، والمفتوح على السؤال: «هل يبلغ الحكيم درجة الحُزن»؟

ليست المسألة أكاديمية صرفة بالنسبة إلى شيشرون؛ إنها تحمل بالأولى تضمينات وجودية درامية. وإن لم يكن شيشرون نفسه رواقياً، بل أحد تلامذة «الأكاديمية الجديدة»، وتُبيّن رسائله إلى صديقه بومبونيوس أتيكوس (Pomponius Atticus) أنه استشار العديد من المدارس العلاجية الهلينية بعد الارتباك العنيف الذي حصل له جرَّاء وفاة ابنته توليا (Tullia). يُفسّر هذا الإشراك الشخصي، حسب دوغلاس، قلّة اهتمام الفلاسفة المحترفين بشيشرون[2]. لهذا السبب بالذات، يُعدّ [شيشرون] محاوراً مهمّاً لبحثنا حول التجارب الفلسفية والرياضات الروحية وعلاجيات النفس[3]. يُجرّب شيشرون بيأس، ودون نجاح، كل الأدوية ليبرأ من حزنه؛ يقرأ كل الكتب التي تتناول الموضوع، وبعد استنفاد جميع الوسائل، يُباشر في كتابة عزائه الخاص (Consolatio). وإن كان هذا الترفيه يُخفّف عنه شيئاً ما، إلا أن نوبات من البكاء تهجم عليه بشكل منتظم، ويحاول التخلّص منها قدر المستطاع، لكن دون نجاح.

إذا كانت «المحادثات» تُناقش أيضاً مواضيع أخرى (مواجهة الموت، تحمُّل الألم، الاضطرابات العقلية، الفضيلة شرطاً كافياً للحياة السعيدة) تدور، بشكل أو بآخر، حول مشكل العزاء، فإن المشكل المحوري في معرفة

---

(1) A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie, pp. 74-75.

(2) A.E. Douglas, «Form and Content in the Tusculan Disputations», in J.G.F. Powell (éd.), Cicero the Philosopher, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 213.

(3) Voir: Stephen A. White, «Cicero and the Therapists», in J.G.F. Powell (éd.), Cicero the Philosopher, pp. 219-246.

أيّ نوعٍ من الدواء الفلسفي يشفينا، في نظر شيشرون، من «منبع وأصل شقائنا»[1] (fons miserarium et caput). يشغُل الحُزن عند شيشرون مكانة أساسية في تحليل اضطرابات النفس، مثلما يشغله القلق في تحليلية الدَّازاين عند هايدغر. عندما نفهم جوهر الحُزن، فإننا نظفر بالمفتاح الذي يتيح لنا فهم طبيعة الانفعالات الأخرى، مثل الخوف والحب والغضب. يتساءل شيشرون إذا كانت الكلمة اليونانية «بَاثِيهْ» (pathè) تُترجَم إلى «الاضطراب» (aegritudo) بدلاً من «المرض» (morbus). لا يتعلّق الأمر بمشكل فيلولوجي فحسب؛ لأن له نتائج مهمَّة جدّاً حول استعمال الاستعارة العلاجية[2].

وُضع الإطار العام لتطوير فكرة أن الانفعالات هي أمراض النفس. سواء تكلَّمنا عن المرض أم عن الاضطراب، ما يُحدّد الانفعال هو «فقدان القوَّة» (exisse ex potestate): «أولئك الذين يقولون بأنهم "في غير قوَّتهم وعنفوانهم" يقولون ذلك لأن لا قُدرة لديهم على الروح الذي وهبته الطبيعة القوَّة على النفس في رُمَّتها»[3]. على اعتبار أنه يعرف ما يقول لأنه اختبر ذلك بمرارة، يكتب شيشرون: «كل انفعال هو مصيبة، لكن الحزن هو الفاجعة التي تنخرك؛ الرغبة تحرقك، الفرح المبهج يجعلنا أخفَّاء؛ الخوف يحط من شأنك؛ لكن الحزن له نتائج أكثر خطورة؛ فهو يُتلفك، ويقضُّ مضجعك، ويُحطّمك، ويُقبّحك؛ يُقطّع النفس وينخرها، فهو يُثقل الكاهل تماماً»[4]. تُجبرنا إنسانيتنا على الاعتراف «بأننا لسنا حجراً؛ وهناك في النفوس طبعاً ناعماً وسريع التأثُّر يهزُّه الحُزن على غرار العاصفة»[5]. غير أن على

---

(1) Cicéron, TD IV, 83, Cicero on the Emotions, p. 69.

(2) الملاحظة نفسها بشأن ترجمة هذه المصطلحات إلى الإنجليزية:
Voir: Stephen A. White: «Cicero and the Therapists», in J.G.F. Powell (éd.), Cicero the Philosopher, p. 227, note 15.

(3) Cicéron, TD III, V, 11, p. 297.

(4) Cicéron, TD III, XIII, 27, p. 303.

(5) Ibid, VI, 12, p. 298.

الفيلسوف أن يقاوم هذه الهشاشة بعلاج ملائم: لا يمكن التغلُّب على الرَّخاوة سوى بمزيد من الرياضة والجهد.

الحِداد هو انفعال ينقسم إلى حُكمين: فقدان شخص عزيز عبارة عن ألم مرير (1)، ينبغي إذاً أن أشعر بالحُزن (2). يتبدَّى الاستعراض -بمعنى العلاج الذي سنتحدَّث عنه لاحقاً- في نصائح أبكتيتوس التي تتعلَّق بالوضعية نفسها: «إذا رأيت شخصاً يبكي لأنه في حِداد، أو أن ابنه غائب، أو أنه فقد خيراته، احذر جيّداً: لا تتسرَّع في الحكم بأن أوجاعه تأتي من الخارج. عليك أن تعتقد بأن هذا الشخص يتعذَّب، ليس من جرَّاء الحَدَث (وإن كان ضحيَّة ذلك وليس جاره)، بل بسبب الحكم الذي يحمله حول ما يقع له. لا تتوانَ طبعاً في الرأفة بأقوالك على بؤسه، وربّما أيضاً التأوُّه معه. لكن حذار: لا ينبغي لعمق نفسك أن يتأوَّه»[1]. يوصي أبكتيتوس علاجاً مماثلاً للتعافي من الغضب: «تذكَّر بأن ليس الذي يسبُّك أو يضربك هو الذي يهينك، بل الحكم الذي تعتبر على أساسه بأنك موضوع إهانة. إذا أغضبك أحدٌ، لا بدَّ أن تعرف بأن الحكم هو الذي أغضبك. حاول ألا تحتدَّ غضباً بفكرتك [التي تُشكّلها في ذاتك]. إذا تسنَّى لك ربح الوقت، يسهل عليك التحكُّم في ذاتك»[2].

يقود التشخيص الرواقي للانفعالات البشرية إلى تشخيص سياسي يرتبط بالاضطراب الذي يسود في المدينة، المسرح الذي تهيج فيه الانفعالات الجماعية. طبيعة الضرر في الجهتين هي نفسها: التهافُت. لذا، وبصورة معكوسة، يكون شرط إمكان ظهور الحرية السياسية أو المجتمع العادل في الظفر بالحرية الباطنية. ينبغي الابتداء، حسب أبكتيتوس، بهدم القلعة الباطنية وطغاتها، لكي لا نخشى الطغاة الدمويين الذين نجدهم في المسرح

(1) Épictète, Manuel, 16, p. 31.

(2) Ibid., § 20, p. 34.

السياسي: «كيف يكون هدم القلعة؟ ليس بالحديد والنار، بل بالظنون. إذا قُمنا بهدم القلعة في المدينة، هل نُهدّم أيضاً قلعة الحُمَّى وقلعة النساء الجميلات؟ على العموم، هل نُحطّم القلعة الداخلية، الطغاة الذين يتعشّشون في ذواتنا، الذين نجدهم فينا كل يوم، في كل لحظة، مرّة هم بذواتهم ومرّة أخرى مختلفين؟ تأتي الانطلاقة من هنا، ينبغي هدم هذه القلعة ومطاردة هؤلاء الطغاة، وترك الجسد وأعضائه وملكاته، والخيرات والشهرة والمناصب والجاه والسمعة والأولاد والإخوة والمعونة، والتفكير في أن كل هذا غريب عنّا»[1].

3- الممارسة العلاجية: العقل المنعش:

حسب شيشرون، كان الرواقيون أكثر موهبة في إرساء تشخيصات مُفحمة منه في المستوى العلاجي: «في نقاشاتهم حول الانفعالات، اهتم كريسيبوس والرواقيون خصوصاً، بتصنيفها وتعريفها؛ لم يتطرقوا إلى أدوية النفس وطرائق تفادي اضطرابها سوى بشكل موجز»[2] الحكم متسرّع نوعاً ما؛ لأنه انطلاقاً من كريسيبوس، لم يكتفِ الرواقيون بالمقارنة بين أمراض النفس وعلل الجسد؛ لقد عرضوا منهجهم الفلسفي بوصفه علاجاً طبياً حقيقياً. عندما يُقارن أبكتيتوس في (**الحوارات**) الفيلسوف بالطبيب، للتعبير عن المنفعة الحيوية للفلسفة، وليس الجدوى المدرسية فحسب، هو يدافع، في الوقت نفسه، عن النجاعة العلاجية للخطاب الفلسفي: «المدرسة الفلسفية برجالاتها هي عيادة الطبيب. بالخروج منها، لا نشعر بالمتعة بل نشعر بالألم. تدخلون إليها مرضى، الواحد كتفه مخلوعة، والآخر يشكو من الدُّمَّل أو الناسور أو الوجع في الرأس. هل أقعد وأحكي لكم تأمُّلاتي وعباراتي لكي تغدقوا عليّ بالمدائح لدى خروجكم من العيادة، وتأخذون معكم، كما أتيتم

(1) Épictète, Entretiens, IV, 86-87, p. 1050.

(2) Cicéron, TD IV, 5, 9, pp. 331-332.

بها في المرة الأولى، كتفكم ووجعكم الرأسي وناسوركم ودُمَّلكم؟ هل لهذا السبب يغادر الشباب أوطانهم وأهلهم وأصدقاءهم ووالديهم وخيراتهم ليصرخوا "أحسنت" للذي يتفوّه بالعبارات البرَّاقة؟ هل هذا ما فعله سقراط وزينون وكليانتس؟»[1].

يدعونا هذا الحثّ المهيب إلى التفكير في العلاج الشكّي وفي نجاعته. مرة أخرى، نقتاد بالسُّلَّم النظري لنوسبوم وبشخصها المفهومي، نيكيديون[2] ينبغي علينا أن نتصوَّر في هذا الظرف نيكيديون رياضية، تُحب ممارسة الرياضة، التي تُعزز من الصحة الجسدية. فهي تشعر قليلاً بأن ما هو حقيقي بالنسبة إلى شرطها الجسدي، يكون كذلك بالنسبة إلى شرطها العقلي: دون رياضة معمَّقة، لا يمكن الوصول إلى أيّ شيء. الرغبة التي تدفعها إلى طرق أبواب المدرسة الرواقية، هو أن تتولى أمور حياتها، وتعتني بنفسها قدر الإمكان بالاعتماد على حكمها العقلي وحده. ربّما تشعر أيضاً بالضيق وسط عائلتها أو قبيلتها، وتتوق إلى مجتمع أكثر اتساعاً لا يُقصى منه أحد. علَّمتها الإشاعة الشعبية أن الرواقيين لا يمتثلون إلى التقاليد، ويقلبون رأساً على عقب الأعراف والتابوهات الاجتماعية. إحدى علامات عدم الامتثال هذا يهمُّها بالدرجة الأولى؛ فهم يعترفون بالمساواة بين الجنسين، ولا يرون أي داعٍ لمنع النساء من دراسة الفلسفة، كما تُبرزه رسالة موسونيوس روفوس (25-80م): «للنساء الحقّ أيضاً في تعاطي الفلسفة»[3].

1- **غاية عملية**: هذه النقطة محورية في التصوُّر الرواقي للفلسفة لا يُجدي معها إعطاء أمثلة لأنها موجودة بوفرة، ولاسيّما في الرواقية

(1) Entretiens, III, 23, 30-32, pp. 1018-1019.

(2) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, pp. 320-354.

(3) Musonius Rufus, frag. 3, cité par Stobée, Anthologium, 2, 31.126. Sur ce traité, dans lequel l'analogie médicale joue un rôle important, voir: M. Nussbaum, The Therapy of Desire, pp. 321-324.

الرومانية[1] الغرض العملي الأساس هو أن تصير راشداً؛ أي مستقلاً من كل النواحي، ويفترض هذا الأمر البرء من الصبيانية التي نحملها معنا. يكتب سينيكا إلى لوسيليوس: «تحافظ في الذاكرة على البهجة التي شعرت بها عندما خلعت عنك الحُلة لترتدي رداء الفحولة، واصطُحبت إلى غاية الميدان: توقّع بهجة أكثر أهمية عندما تخلع عن نفسك الطفل الذي بين جنبيك، وتضعك الفلسفة في مصاف الرجال. إلى غاية لا توجد الطفولة، بل ما هو أخطر من ذلك وهو الصبيانية»[2]على أساس هذه الدعوة، افتتحت الرسالة الأولى: «أثْبِتْ مِلْكِيَّتَكَ الخَاصَّة عَلَى ذَاتِكَ» (Vindica tibi)، ويمكن أن نقول في لغة معاصرة: اعْتَنِ بِنَفْسِكَ! مدَّتنا الآلهة، يقول أبكتيتوس، بالأفضل ممّا لديها: العقل بوصفه ملكة الحكم: «من بين ما تحصلنا عليه، العقل هو الوحيد الذي يُدرك ذاته؛ يعرف من هو، ما هي قدرته وكرامته، ويعرف الملكات الأخرى كلها»[3] إذا كان ثمّة من تقدُّم في الفلسفة، فهو لا يُقاس على أساس المعرفة الكُتُبية المتراكمة، بل على أساس الرياضة والتدرُّب فحسب.

2- **إحالة إلى «التقييمات القوية للأفراد»**: على شاكلة المدارس الأخلاقية الأخرى، ولاسيّما أرسطو، يدعو الفيلسوف الرواقي إلى القيم(ما يسميه تشارلز تايلر «التقييمات القوية») الموضوعة سلفاً في الفرد. غير أن موقفه ليس عينه عند المشائي أو الشاك. يراهن المشائي على الحقيقة الممكنة الكامنة في الظن، في الـ(endoxa). الشاك، كما سنرى ذلك، هو بالأولى رجل التعاقد أو الاتفاق (conventionnaliste). بحكم أن الحقيقة لا يرتقي إليها أحد، ينبغي الاحتكام إذاً إلى العقود والاتفاقات. قام الرواقيون بتعديل حدود النقاش. أولاً: بتحديد دور العقود؛ ما يهمُّ ليس العقود أو الاتفاقات

(1) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, pp. 329-330.

(2) LL 4.2.

(3) LL 1.1.

(التي هي أحكام مسبقة) التي تحملها نيكيديون معها، لكن عدد معتبر من المفاهيم الأولى التي لا تستولي عليها النزعة الاتفاقية؛ لأن الطبيعة، بما هي كينونة عاقلة، وضعتها فيها: القدرة على التَّمييز بين الخير والشر، اللائق وغير اللائق، التَّوق إلى السعادة، الثقة في سلطة العقل وكرامته. النقطة الأخيرة مهمَّة جدًّا؛ على المتدرّب الرواقي أن يتذكَّر في كل وقت أن الإنسان ليس بهيمة عجماء.

3- **التركيز على الحالة الفردية**: تؤدي المراقبة الصارمة للضمير في الرياضات الروحية الرواقية دوراً أساسياً. تكمن المهمَّة الأولوية في استكشاف كهوفنا الباطنية بشكل منتظم قدر الإمكان. كل واحد له كهوف وأركان خفية في ذاته. ما ينطبق على العلل الجسدية ينطبق أيضاً، وبحزم، على أمراض النفس: الطبيب الجيّد، يقول كريسيبوس، من يقدر على تشخيص المرض «من الداخل»، إن صحّت العبارة. لا يمكنه أن يُقدّم تشخيصه عن بُعد، عبر رسالة (أو عبر الإنترنت)، فهو يحتاج إلى حوار شخصي على انفراد؛ أي وجهاً لوجه[1]. يشير سينيكا إلى أن الفيلسوف، وإن كانت لديه معرفة معمَّقة بكلاسيكيات الفلسفة، لا تعلمه قراءتها كيف، ولا متى، يُقدِّم الدواء؛ ومنه إعادة تقييم نموذج الحوار السقراطي والاحتراس من الكتابات، على الرغم من أهميتها لتفادي أن تكون الفلسفة مخصصة لجماعة صغيرة من المتدربين المحظوظين. على مثال (رسائل إلى لوسيليوس)، تُبيّن نوسبوم كيف أن سينيكا قام بإدارة هذا الصراع بين الحوار الفردي والنص المكتوب بابتكار «علاجية القارئ»[2]. من بين كل التقاليد الغربية في الفلسفة الأخلاقية، التراث الرواقي هو التقليد الأكثر سرداً. تُفسِّر نجاعة هذه البيداغوجيا، التي تركت أثراً كبيراً في تاريخ الأفكار الأخلاقية، من حيث

(1) العبارة الحرفية بالفرنسية: «بأربعة عيون» (en quatre yeux)، وتعني المقابلة الفردية بين الطبيب والمريض على انفراد للحفاظ على سرية المهنة. (المترجم).

(2) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, pp. 337-338.

النداء الثابت لوضعيات ملموسة وللأمثلة، ومن حيث التكامل الوطيد بين النصائح العملية (praecepta)، والعرض النظري للمعتقدات (decreta)، للفلسفة الرواقية[1]. يُبين مثال الحُزن أن المفعول الرئيس للانفعالات هو أن نضعف. تهدف العلاجية إلى أن نجد سُمُو النَّفس: «من له نفس عظيمة لا يُقهر: من لا يُقهر يرى من فوق الأشياء البشرية، ويظنُّ أنها في الأسفل منه. غير أن لا أحد يمكنه أن يرى من فوق الأشياء القادرة على أن تمسَّه بالحُزن»[2].

4- **أصبحوا مواطني العالم**: إزاء فردانية العلاج الأبيقوري، سيجد الرواقيون من جديد انفتاح الأخلاق على السياسة، التي كانت تُميّز الأخلاق الأرسطية، لكن باختلاف طفيف. من دائرة متركزة إلى أخرى، يتمرَّن الرواقي على النظر فيما وراء دائرة «المدينة» (polis) ليضمَّ البشرية جمعاء، المركَّبة من المجتمع الواحد غير القابل للتقسيم إلى مجموع الكائنات العاقلة. على الخلاف ممَّا فهمه فلوطرخس من قول زينون، لا يعني هذا الأمر وضع حدٍّ للمجتمعات التاريخية ذات الخصوصيات المتنوّعة لإرساء جمهورية كَوْنية. إنه بالأحرى مَثَل ناظم ينبغي استحضاره باستمرار، مع العلم أن خارج هذه المرجعية لا وجود لسُمُو النَّفس على الإطلاق.

بهذا المعنى الأخلاقي يستعمل أبكتيتوس مفهوم مواطن العالم بربطه بصورة طبية: «تحقَّق من أنت. إنسان أولاً؛ بمعنى كائن لا شيء فوق إرادته، والكل خاضع لها، بينما هي متحرّرة ومستقلَّة. انظر إلى أيِّ كائناتٍ تتميَّز عنها بالعقل؛ إنك تتميَّز عن البهائم المتوحشة، عن الماشية. علاوةً على ذلك إنك مواطن (politès tou kosmou)، وجزء من العالم، ليس جزءاً خادماً، بل أنت جزءٌ سائد؛ لأن لديك الوعي بحاكمية الإله، وتُدرك التَّسلسل

(1) Sur cette complémentarité, voir: Sénèque, Lettres à Lucilius, 94-95.

(2) Cicéron, TD III, VII, 15, pp. 299-300.

الكَوْني. ماذا يَعِدُ المواطن؟ ألا تكون لديه مصلحة خاصة، ألا يقرر شيئاً على انفراد، لكن أن يتصرَّف كاليد أو القَدَم التي تُحسن التعقُّل، وتعي بالمنظومة الطبيعية التي هي جزء منها؛ بمعنى عدم الحصول على إرادة أو رغبة دون أن ترتبط بالمجموع؛ لذا صدق الفلاسفة بقولهم: "إذا عرف الإنسان النزيه سلفاً المستقبل، فإنه يتعاون من أجل مرضه أو موته أو تشويهه"، لنفهم من ذلك أن ثمَّة حصصاً مقدَّرة له تبعاً للنظام الكَوْني، وأن الكلّ يتفوَّق على الجزء، والمدينة تتفوَّق على المواطن»[1].

حتى في هذه النسخة الأخلاقية، قد تبدو فكرة الفيلسوف مواطن العالم تهديداً للمستحوذين على السلطة السياسية. ليس غريباً أن يكون أبكتيتوس ينتمي إلى عربة الفلاسفة الذين كان الإمبراطور دوميتيان[2] يمقتهم في السنة الرابعة والتسعين، وطردهم من روما.

5- **النظام الرواقي للعقل العملي**: على الرغم من أن العقل ينتظم وفق غائية عملية، فإنه أقل ذرائعية منه عند الأبيقوريين والشُكّاك. يمكن تفسير ذلك بسهولة: ليست الحياة العاقلة وسيلة من أجل السعادة، إنها السعادة نفسها.

6- **الرفع من قيمة التكوين المنطقي**: في الكتاب الثاني من (حوارات)، يضع أبكتيتوس، في تنافس، المعرفة الكُتُبية التي يتمُّ اقتناؤها في المدرسة

---

(1) Épictète, Entretiens, II, 10, 1-5, pp. 903-904.

(2) دوميتيان (Domitien): اسمه الكامل تيتوس فلافيوس دومينيانوس (Titus Flavius Domitianus). ولد سنة (51م) وتوفي عام (96م). إمبراطور روماني ابتداءً من عام (81م). قام في عهده بإصلاحات سياسية واقتصادية واجتماعية معمقة. غير أن شهوة الحكم جعلته يميل أكثر نحو التسلّط بقهر الفلاسفة والعرافين واليهود والمسيحيين، وأيضاً أعضاء مجلس الشيوخ، الذين كان يتهمهم بالتآمر عليه. وقّع سنة (94م) مرسوم طرد الفلاسفة من مدينة روما، باتهامهم بالبلبلة وبالعداء للدولة. شهدت الإمبراطورية الرومانية، في عهده، توسعاً أكثر بسبب سياسة الحروب والاستيلاء على أراضٍ جديدة. اغتيل في (18 أيلول/ سبتمبر 96م). (المترجم).

والمعرفة الجوهرية في التحكُّم في الذات. تتبدَّى المعرفة الكُتُبية في شكلين: إمَّا في شكل نوادر من الآراء والقصص دون دافع إجباري: «ألا أذهب إلى المدرسة، أنا أيضاً، بشكل مغرور، لأتعلَّم تاريخ المذاهب، ولأفهم الكتب التي لم أفهمها من قبل، ولشرحها للآخرين إذا تطلَّب الأمر؟»[1]؛ وإمَّا هي معرفة دون رهان عملي تقوم على نظريات رياضية صغرى واستدلالات منطقية. يكون الدخول في المدرسة لتعلُّم شيءٍ ما، وليس للحصول على تحوُّل عميق. بينما ما تستهدفه الفلسفة هو بالضبط التحوُّل في الكينونة: «يُقال: "لا أجدُ أيَّة منفعةٍ في الدراسة"؛ ومن يأتي في الحقيقة إلى المدرسة؟ من يأتي للتَّداوي؟ وللتطهُّر من ظنونه؟ للوعي بما هو ضروري؟ لماذا تتعجَّب إذا كنتَ تأخذ من المدرسة ما تجلبه معك إليها؟ لأنك لا تأتي لكي تتخلَّص من ظنونك، لكي تُصحّحها أو تُعوّضها بظنون أخرى. لماذا؟ إنك بعيدٌ عن المرمى»[2].

لم يبحث أبكتيتوس عن صرف المتدرّبين الفلاسفة عن المنطق. على العكس: فهو يُطالب بأن يكون للمنطق غائية عملية. هذا ما تُبرزه بقية الفقرة، عندما يتوجَّه إلى تلميذ يشكو من عدم جدوى التمرُّن على المنطق: «ثم تأتي وتقول: "القضايا المنطقية عديمة الجدوى". غير مجدية لمن؟ لأولئك الذين لا يحسنون استعمالها. الدهون مفيدة شريطة مسحها في الزمن المناسب وبالطريقة الملائمة. الكمادات ليست عديمة الفائدة، قضيب رفع الأثقال أيضاً؛ فهي غير مفيدة للبعض، لكن مفيدة للبعض الآخر. إذا سألتني الآن: "هل الاستدلالات المنطقية مفيدة؟"، أجيبك نعم، وإذا أحببت سأبرهن لك على ذلك. "فيمَ أفادتني هذه الاستدلالات؟". لم تسألني -أيها الإنسان- إذا كانت مفيدة لك، بل إذا كانت مفيدة على العموم. إذا سألني مريض مصاب

(1) Épictète, Entretiens, II, 21, 10, p. 942.

(2) Ibid, 21, 15-16, p. 943.

بالزحار[1] بشأن الخلّ إذا كان مفيداً، أجيبه نعم؛ "هل هو مفيد لي أنا؟"، أقول لك: لا. حاول قبل كل شيء إيقاف الإسهال ولأم قرحتك. أنتم أيضاً -أيها الناس- عالجوا جروحكم، توقّفوا عن إسرافكم، ضعوا الهدوء في أرواحكم، اجلبوها معكم في المدرسة دون تركها تتلهّى، وسترون القوّة التي يتمتّع بها المنطق»[2].

يحدث هنا انتقال من التقنية المنطقية إلى «العلم» المنطقي؛ أي إلى منطق تكمن غايته العملية في ضبط الخطاب الداخلي والخارجي. بحكم أن الرطانة المهنية عبارة عن عقبة أمام هذه الطريق، ينبغي إذاً الاحتراس منها. العلاقة القوية بين علاج النفس والاستدلال المنطقي التي نستشفّها هنا، تعود إلى كريسيبوس[3].

7- **تربية في الرياضة المستقلة للعقل**: الميزة الخاصة للعقل السليم هي القُدرة على بلورة حُكم شخصي وتحمُّل مسؤوليته. لا ينطبق هذا على الأحكام التي نُشكّلها حول الغير، أو حول الأشياء التي تحيط بنا فحسب، بل أيضاً على الأحكام التي نشكّلها حول ذواتنا وحول عيوبنا: «يُهنَّأ بعض المرضى أنهم أصبحوا على وعي بالمرض الذي ألمَّ بهم»[4] دون هذا الوعي بالذات، لا يمكن للفرد أن يكون مستقلاً، ومن ثمّ سعيداً. تُشبه العلاقة، التي يُقيمها الرواقي مع تلميذه، التناسق الذي يُميّز العلاقة البيداغوجية في المدرسة الأرسطية أكثر من اللاتناسق الخاص بالمدرسة الأبيقورية. أن تكون أنت بذاتك؛ أي مستقلاً، وهذا في أقرب وقت ممكن، هو هدف أوّلي في العلاج الرواقي.

---

(1) الزحار (dysenterie): التهاب يصيب الأمعاء، ويُسبّب إسهالاً شديداً. (المترجم).

(2) Ibid, 21, 20-22, pp. 943-944.

(3) A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie, p. 89.

(4) LL 6.1.

8- **العلاقة بالتقاليد الأخرى:** في الرسالة الثانية إلى لوسيليوس، يُحذّر سينيكا مراسله ضد الرَّغبة في مضاعفة لانهائية في قراءة الفلاسفة. هذا الشره في القراءة، بالنسبة إليه، عبارة عن علامة مَرَضية: «هذا الاضطراب هو نتيجة نفس عليلة. الدليل الأول على الذهن المنظَّم (composita mens) هو، في رأيي، الانتباه للذات والوقوف معها مطوَّلاً»[1] ومنه النصيحة التي يُدلي بها: «ينبغي أن تقف طويلاً، وتتغذّى من العباقرة الذين تختارهم، إذا أردت استخلاص شيءٍ يبقى في النَّفس وفيّاً ودائماً. لست في أيّ مكان عندما تكون في كل مكان»[2] يُحذّر الرواقي تلميذه من الإحباط الذي تُسبّبه السياحة الفكرية: «أن تظلّ في سفر طوال حياتك، هذا ما يقع: لديك الكثير من الفنادق ولا صداقة». تأتي الاستعارة الطبية لتعزّز الرسالة: «لا شيء يمنع من استعادة العافية أكثر من التغيير المتكرّر للدواء؛ لا يتوصّل إلى لأم الجرح سوى وضع الضمادات»[3].

يحسُّ تلامذة أبيقور أنفسهم في مأمن في النسق المذهبي الأبيقوري، كما لو كانوا في قلعة محصَّنة بالدِّرع الواقي من الحِكَم الجوهرية. يمكن قول الشيء نفسه فيما يخص المذهب الرواقي، على اعتبار أن الرواقية تُؤسِّس أيضاً لنسقٍ مذهبي صارم. غير أن هذا الانسجام النظري لا قيمة له دون حكم شخصي ينخرط بموجبه المريد في حقائق النَّسق الرواقي. مثلما أنه لا يخشى النقاش النقدي مع الشيخ، لا يتفادى المريد أيضاً قراءة الكُتَّاب الذين ينتمون إلى تقاليد أخرى غير تراثه الخاص. على العكس، مواجهة المدارس الأخرى هي فرصة ثمينة في اختبار صلابة حكمه النقدي والشخصي. يُفسّر هذا السلوك الأهمية التي تكتسيها المدوَّنة الرواقية في النقاش المعمَّق للمواقف الأبيقورية والشكية؛ لا يمكن للرواقي أن يكون رجل الكتاب الواحد (مكتوب من طرف

---

(1) LL 2.1.

(2) LL 2.2.

(3) LL 2.3.

رواقي ضليع إن أمكن). في «رسائل إلى لوسيليوس»، يعترف سينيكا بأنه استرق بعض الأفكار من «حدائق الغير»[1]؛ الإشارة مفهومة: ما يقصده بـ«الحديقة» هي حديقة أبيقور. في الرسائل التسعة والعشرين الأولى، الغزوات في الحقل الرواقي هي بانتظام. ما ينطبق على الشيخ ينطبق أيضاً على المريد. دون الغزوة في إقليم العدو، لا يمكن للعقل أن يكون متدرّباً بما فيه الكفاية. ومنه الاعتراف الآتي، الذي هو أيضاً نصيحة: «تعوَّدتُ على اجتياز مخيَّم الغير، ليس كمن ينشقّ ويفرّ إلى العدو، بل كمنوّر»[2].

9- **تفاؤل معتدل بشأن قُدرات العقل**: لما كان الإنسان كذلك، يغدو العلاج الفلسفي مهمَّة بلا نهاية. لا يمكنها أن تكون إجرائية سوى بالإيمان في قُدرة العقل، وبإعادة امتحان شرعية هذا الإيمان في كل وضعية جديدة. لكن هذا لا يعادل «التَّفاؤل السهل»[3] حسب نوسبوم. يكشف العلاج الرواقي عن خصوصية. الكلمة-المفتاح التي تُلخّص تشخيص علل النفس هي «البسط» (relâchement)، اللّيْن. بمقدار ما كانت الأبيقورية تُعلّم مريديها الاسترخاء (anesis)، بمقدار ما كانت تُشجّع الممارسة الرواقية في التأمُّل الفلسفي على التوتُّر المستمر (tonos). بعد أن قام بوصف الاسترخاء الذي يُسبّبه فينا الحزن الكبير، يُحذّر شيشرون من التركيز على ضعفنا، والتساهل مع رخاوتنا. يقترح علاجاً جذريّاً: «بالنسبة إلينا، لا نتجرَّأ في ربط جذور آلامنا فحسب، لكن أيضاً في ربط كل ألياف هذه الجذور». بتيقُّنه من الطابع المسرف لصرامة مطلبه، يضيف: «ربّما يبقى شيء ما، نظراً لأن جذور الحُمق عميقة جداً: لكن لا يبقى سوى ما هو ضروري»[4]. تُحدّد هذه السطور الإطار العام للتَّشخيص، لكنها تُشير أيضاً إلى طبيعة العلاج المطلوب.

---

(1) LL 4, 10.

(2) LL 2.5.

(3) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 352.

(4) Cicéron, TD III, VI, 13, p. 229.

4- سعادة الحكيم: السعادة والتحكُّم في الذات:

«لَقَدْ قُمْتُ بالدِّرَاسَة السِّحْرِيَّة/ أنَّ لا أحَدَ يَتَمَلَّص مِنَ السَّعَادَة»[1]: في ختام تكوينها الفلسفي الرواقي، هل تنخرط نيكيديون في هذه القصيدة لرامبو؟ نعم ولا. نعم، لأن بالنسبة إلى الرواقيين، وإلى كلّ الفلسفات الأخلاقية المدروسة لحدّ الآن، النهاية القصوى لكل بحث فلسفي هي الحياة المزدهرة؛ أي الحياة السعيدة، ومن ثمّ الحياة الجيّدة. تنخرط الأخلاق الرواقية هي الأخرى في الأفق السَّعْدوي للفلسفة الأخلاقية اليونانية. على الرغم من حرصها على الواجب، إنها ليست أخلاق كانطية قبل أوانها[2]. لا، لأن على نيكيديون أن تطالب بحذف كلمة «سحرية» من القصيدة المعنية، وأن تُحدّد بأن الكلمة «دراسة» تدلّ قبل كل شيء على «الرياضة»، ومنه السؤال الأخير: هل من خاصية العلاج من نوع «زهدي» أن يجعلنا سعداء؟ لقد تمَّ فقدان النصوص الرواقية العريقة لزينون وكليانتس وكريسيبوس المتعلقة بنظام السعادة؛ لذا من الأجدى إعادة بناء هذا التصوُّر انطلاقاً من التراث الخاص بتصنيف الآراء عند ستوبيه وديوجين اللائرسي. لا تترك هذه النصوص أيَّ شكٍّ حول النهاية القصوى للفلسفة، وهي قيادة الإنسان نحو الحياة السعيدة (to eudaimonein)؛ بمعنى الحياة المطابقة للطبيعة (to kata physin zên)، وهي أيضاً حياة مطابقة للفضيلة (kat'arètèn zèn).

يضيف ديوجين اللائرسي، الذي ينسب إلى زينون وكليانتس، فكرة التَّكافؤ بين العيش وفق العقل والعيش وفق الفضيلة، يضيف فكرة رئيسة أدرجها كريسيبوس، وهي العيش وفق الطبيعة؛ أي العيش بفضيلة، والعيش وفق العقل الكوني: «لذا، فإن الغاية القصوى هي العيش وفق الطبيعة، طبيعتنا نحن وطبيعة الجميع، دون الإخلال بما يدافع عنه القانون العام،

(1) Arthur Rimbaud, Œuvres Complètes, Paris, Pléiade, p. 1189.

(2) Maximilian Forschner, Über das Glück des Menschen, Darmstadt, WBG, 1993, p. 46.

العقل السليم الموزَّع بين الجميع، والموهوب أيضاً لزيوس الذي يرأس الكل ويُنظّمه»[1]. تمنح هذه المعادلة الثلاثية لوناً خاصّاً للتصوُّر الرواقي حول السعادة[2]. الكلمة الرائدة فيها هي **العيش باتفاق** (homologoumenos zên) مع الذات ومع الغير، وأخيراً مع العقل الكوني. الكل يتوقَّف، في نهاية المطاف، على الاتفاق مع الذات. الشخص التَّعس؛ أي المُفرَّق الشمل بسبب تناقضاته الداخلية، ينتهي عاجلاً أم آجلاً بأن يُسقطها على المجتمع نفسه. الأخلاق الرواقية ذات حداثة مدهشة بفعل رفعها من شأن القيمة القويَّة للهوية الشخصية[3]. الجُهد العلاجي موجَّه نحو الرَّفع من مستوى الاكتفاء الذاتي، والتآلف، والثبات، والوحدة الباطنية، وتقدير الذات.

الخاصية الأنطولوجية الأساسية لكلّ كائن حيّ (protè hormè) هي غريزة الاحتفاظ الذاتي (tèrein heauton) الذي تبدو اللذّة بالمقارنة معه شيئاً زائداً[4]. يُكرّر شيشرون الأطروحة نفسها في الفصل الثالث من (**النهايات القصوى**)[5] De finibus): «منذ الميلاد (لأن من هنا تأتي الانطلاقة)، يميل الكائن الحي المتوحّد مع ذاته والمؤتمن على ذاته إلى الاحتفاظ بذاته ومحبة النشأة الطبيعية الخاصّة به، وكلّ ما من شأنه أن يحافظ عليها؛ لكنه يكره الفناء وكل ما يقود إليه. الدليل على ذلك [...] هو أن الصغار، قبل كل تجربة في اللذّة والألم، يبحثون عن الأشياء النافعة والمحبوبة و[...] يتفادون ما

---

(1) Diogène Laërce, VII, 88.

(2) A.A. Long, «Stoic eudaimonism», in Stoic Studies, pp. 179-201 ; Julia Annas, The Morality of Happiness, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 388-411.

(3) Maximilian Forschner, Über das Glück des Menschen, p. 48.

(4) Diogène Laërce, VII, 85-86.

(5) العنوان الكامل: (في النهايات القصوى للخيرات والآلام) (De finibus bonorum et malorum)، وهو مؤلف فلسفي نشره شيشرون سنة (45م)، يعالج مسألة الخير، وبشكل أوسع مشكلات السعادة، مع التركيز على فكرة النهاية القصوى البادية في العنوان؛ أي الهدف الأسمى لكل فلسفة في الحياة. (المترجم).

يُضادُّ ذلك، وهذا أمر لا يحدث إذا كانوا مقيَّدين بنشأتهم الطبيعية، ويخشون الفناء؛ لكن من غير الممكن أن يقوموا بهذا النوع من البحث، إذا لم يكونوا على وعي بذواتهم، ولم يحبُّوا ذواتهم؛ والخلاصة هي أن مبدأ أفعالهم مشتقٌّ من محبّة الذات»[1].

ما يمكنه أن يكون مجرَّد معطى تجريبي، يُصبح قراراً حاسماً لنزوعنا الميتافيزيقي. هكذا صنعنا العقل الكوني؛ حيث لا نكون سعداء سوى بأن نصير ذواتنا باستمرار. هذا «التَّدبير الذاتي» (oikeiosis) (حرفياً، تعني الكلمة ترتيب المنزل) عبارة عن مهمَّة أخلاقية صعبة. ما نحن عليه طبيعياً ينبغي أن نصير إليه باختيار متشاور عليه. ليس الأمر بدهيّاً كما أظهره [الفيلسوف الرواقي] هيروكليس (Hieroclès) بشأن الأطفال المروّعين عندما يتمُّ إغراقهم في الظلام. بحكم أنهم على غير وعي صارم باستمراريتهم الخاصة، الانعزال بالنسبة إليهم رديف الفناء. في كل مكان من العالم، يخضع السجناء إلى المحنة نفسها، إلى درجة أننا نتساءل: أيُّ قوة داخلية تتيح للبعض منهم مقاومة الترويع المسلَّط عليهم. في فقرة شهيرة من (**النهايات القصوى**)، يصف شيشرون تحويل المعطى الأنطولوجي إلى مهمَّة أخلاقية عبر نظرية «المساعي» الأربعة: 1- في البداية، هناك الوظيفة الحيوية الأولى: «المسعى الأول [...] للكائن الحيّ هو أن يحافظ على نشأته التي مدَّتها له الطبيعة (ut se conservet in naturae statu)». 2. تحصل هذه الوظيفة الحيوية على دلالة بشرية عبر القُدرة على «اختيار (selectio) ما هو ملائم للطبيعة واستبعاد (reiectio) النقيض». 3- المرحلة الثالثة هي «الخيار المصاحب للمسعى» (cum officio selectio)؛ بمعنى الاختيار المتشاور عليه، أي العقلاني، والذي يحتاج إلى توكيد ليصبح خياراً نهائياً. تبعاً لمعجم ريكور، يمكن أن نقول: إن هذه المرحلة تناسب «الحفاظ على الذات». 4- المرحلة الأخيرة

(1) De la fin. III, 16, Les Stoïciens, p. 267.

هي الرضا بالطبيعة الكونية؛ ما كان في البداية أنانية طبيعية في الحفاظ على الذات، ينتهي بأن يصبح حبّاً مطلقاً للكينونة العقلية الخاصّة، ويمكنه أن يؤدّي إلى غاية التضحية بالحياة الذاتية، إذا اقتضى العقل (أي الاتفاق مع ذواتنا) ذلك.

«أن تتعلّم أن تحيا وتموت كإله»: ذلكم هو الهدف الأسمى الذي تسعى إليه كل الرياضات النشيطة للفلسفة الرواقية، كما تقترحه فقرة من **(الحوارات)** لأبكتيتوس: «يُقال: "لماذا هذه الحواجب مُقطَّبة والوجه ممتعض؟"، ليس الأمر كما هو مطلوب؛ لأنني لستُ على يقينٍ مما تعلّمته؛ لم أنخرط فيه كليَّةً، وأخشى من ضعفي الخاص. اتركوني أأتمن بسلاسة؛ ترون وقتها النظر والسلوك اللائقين؛ أريكم ما هو التمثال عندما يكتمل ويُصقل. هل يُقطّب زيوس الأولمب حواجبه؟ ليس الأمر كذلك؛ نظره يُؤتمن عليه، مثلما يجوز أن نقول: "لا يوجد في ذاتي تقلُّب ولا عيب". أبدو أمامكم وفيّاً، واعياً، سخيّاً، هادئاً: في مأمن من الموت والشيخوخة والمرض؟ لا أظنُّ، بل مائت كما يموت إله، مريض كما يمكنه أن يكون أيُّ إلهٍ. إليكم ما أمتلكه وما أستطيع عليه؛ الباقي لا ملكية ولا استطاعة لي عليه. أريكم أعصاب فيلسوف. أيُّ أعصابٍ؟ رغبة لا تُخطئ هدفها، اشمئزاز لا يسقط في ما يسعى لتفاديه، إرادة تلائم الواجب، أهداف مدروسة بتمعُّن، رضى بالإيمان لا يتزعزع: هذا ما سترونه»[1]. على افتراض أن نيكيديون استمرَّت على طريق أبيقور، ترنُّ هذه الأقوال في نفسها مثل جرس البرونز. لكن، في اليوم الذي تشعر فيه بحزنٍ عميق، فإنها تنصت باهتمام إلى الصوت المتذبذب لشيشرون، يعترف فيه بأن بعض الأحزان هي من الغَوْر ما تعجز الأدوية الفلسفية القويَّة عن مداواتها.

❊ ❊ ❊

(1) De fin. III, 16, Les Stoïciens, p. 267.

المراجع

Sources:

- Arnim J., Stoicorum veterum fragmenta (= S.V.F., vol. I-IV, Stuttgart, Teubner, 1964).
- Épictète, Manuel, trad. Marcel Caster, Paris, Rivages-Poche, 1994.
- Entretiens I-IV, trad. Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- Sénèque, Entretiens, Lettres à Lucilius, Paul Veyne (éd.), Paris, R. Laffont, 1993.

Anthologies:

- Brun, Jean, Les Stoïciens, textes choisis, Paris, PUF, 1985.
- Long, A.A., Sedley, D. N., Les philosophes hellénistiques, II, trad. fr., par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 2001.
- Schuhl, Pierre-Maxime (éd.), Les Stoïciens, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.

Bibliographie secondaire:

- Atherton, C., The Stoics on Ambiguity, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Aubenque, P., André, J.-M., Sénèque, Paris, Seghers, 1964.
- Brunschwig, Jacques, Nussbaum, Martha (éd.), Passions & Perceptions, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Barnes, Jonathan, Logic and the Imperial Stoa, Leiden, Brill, 1997.

- Becker, Lawrence C., A New Stoicism, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- Bonhöffer, A., The Ethics of the Stoic Epectitus, trans. O. Stephens, New York, Peter Lang, 1996.
- Brennan, Tad, The Stoic Life. Emotions, Duties and Fate, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- Brunschwig, Jacques, ètudes sur les philosophies hellénistiques. èpicurisme, stoïcisme, scepticisme, Paris, PUF, 1995.
- Colish, M. C., The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, 2 vol., Leiden, Brill, 1985.
- Döring, K., Ebert, T. (éd.), Dialektiker und Stoiker - Zur Logik der Stoa un ihrer Vorläufer, Stuttgart, Franz Steiner, 1993.
- Edelstein, L., The Meaning of Stoicism, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1996.
- Engbert-Pedersen, T., The Stoic Theory of Oikeiosis, Aarhus, Aarhus University Press, 1990.
- Fillion-Lahille, J., Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions, Paris, Klincksieck, 1984.
- Forschner, Maximilian, Die stoische Ethik. Über der Zusammenhang von Natur-, Sprach-, und Moralphilosophie on altstoischen System, Stuttgart, Clett-Cotta, 1981.
- Goldschmidt, Victor, Le système stoïcien et le temps, Paris, Vrin, 1972.
- Gould, J. B., The Philosophy of Chrysippus, Albany, State University of New York, 1970.
- Greenspan, P., Emotions and Reasons, New York, Routledge, 1988.
- Hadot, Ilsetraut, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin, de Gruyter, 1969.
- Hadot, Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique ?, pp. 96-216.
- Apprendre à philosopher dans l'antiquité. L'enseignement du

Manuel d'èpictète et son commentaire néoplatonicien (avec Ilsetraut Hadot), Paris, LGF, coll. «Le livre de poche», 2004, (603).

- Hijmans, B. L., Askêsis: Notes on Epictetus' Educational System, Assen, Van Gorcum, 1959.
- Hoven, René, Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- Inwood, Brad (éd.), The Cambridge Companion to the Stoics, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Kudlien, Fridolf, «Die stoische Gesundheitsbewertung und ihre Probleme», Hermes, n°102, 1974, pp. 446-456.
- Lagrée, Jacqueline, Juste Lipse et la restauration du stoïcisme, Paris, Vrin, 1994.
- Long. A.A., Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- Stoic Studies, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Hellenistic Philosophy, New York, Charles Sribner's Sons, 1974, pp. 107-209.
- Morford, M.P.O., Stoics and Neo stoics: Rubens and the Circle of Lipsius, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- Nussbaum, Martha, The Therapy of Desire, chap. IX-XX.
- Oestreich, G., Neostoicism and the Early Modern State, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Pohlenz, Max, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, vol. 1-2, Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- Powell, J.G.F. (éd.), Cicero the Philosopher, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Reale, Giovanni, A History of Ancient Philosophy: 3. The Systems of the Hellenistic Age, translated and edited by John R. Catan, Albany, State University of New York Press, 1985; 4. The Schools of the Imperial Age, 1990.
- Rist, J.M., Stoic Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

- Rodis-Lewis, Geneviève, La Morale stoïcienne, Paris, PUF, 1973.
- Schofield, Malcolm, The Stoic Idea of the City, Chicago, Chicago University Press, 1999.
- Schofield, Malcolm, Striker, Gisela (éd.), The Norms of of Nature. Studies in Hellenistic Ethics, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Sellars, John, The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy, Aldershot, Ashgate, 2003.
- Sorabji, Richard, Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Spanneut, Michel, Permanence du Stoïcisme de Zénon à Malraux, Gembloux, Duculot, 1973.
- Strange, Steven K., Zupko, Jack (éd.), Stoicism: Traditions and Transformations, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Taylor, Charles, Sources of the Self, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.
- Vander Waerdt, P. A. (éd.), The Socratic Movement, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- Veyne, Paul, Sénèque : une introduction, Paris, Editions Taillandier, 2007.
- Voelke, André-Jean, La philosophie comme thérapie de l'âme, chap. 5. «La fonction thérapeutique du logos selon Chrysippe», pp. 73-89.
- L'idée de volonté dans le stoïcisme, Paris, PUF, 1973.
- Williams, B., Ethics and the Limits of Philosophy, Londres, Ithaca, 1985.
- Wollheim, R., On the Emotions, New Haven, Yale University Press, 1999.
- Xenakis, Jason, Epictetus: Philosopher-Therapist, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.

الفصل السابع
«العمل من أجل صحَّة العالم»
(ماركوس أرليوس)

«الكل يلائمني إذا كان يلائمك أيُّها العالم! لا شيء بالنسبة لي سابق لأوانه، أو متأخِّر لما هو بالنسبة إليك فرصة مواتية. الكل بالنسبة لي ثمرة ما تُنتجه فصولك أيَّتُها الطبيعة! الكل يأتي منك، الكل يقطن فيك، الكل يعود إليك». (IV, 23)

يواصل هذا الفصل تحليل العلاج الرواقي في سياق اجتماعي مختلف وفي أفقٍ آخر. يتعلَّق الأمر بالممثِّل الرواقي الروماني[1] الوحيد الذي يثير انتباهنا: إنه الإمبراطور-الفيلسوف ماركوس أرليوس (121-180م). سنسترشد في بحثنا هذا بكلٍّ من هادو[2] وفولكه[3]. العنوان اليوناني للكتاب الرئيس لماركوس

(1) من أجل تحليل مفصَّل لفكر سينيكا، يمكن الرجوع إلى الفصلين الحادي عشر والثاني عشر من كتاب نوسبوم:
M. Nussbaum, The Therapy of Desire, chap. XI-XII, pp. 402-438; 483).

(2) Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique, pp. 117-172; La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle, Paris, Fayard, 1992.

(3) André-Jean Voelke, La philosophie comme thérapie de l'âme, chap. VI, pp. 91-106.

أرليوس، الذي يسميه أرنست رينان بتفخيم **(الإنجيل الخالد)** (Ta eis eauton) ويتعلَّق الأمر بملاحظات «خاصة» (hypomnêmata) موجَّهة إلى الاستعمال الشخصي للتَّفلسف. تمَّت ترجمته [إلى اللاتينية] بأشكال متعدّدة: (De seipso seu vita sua) كسيلندر (1559م)؛ (De seipso ad seipsum) ميريك كوزابون (1649م)، والمترجم إلى الإنجليزية بعنوان (Meditations to himself)). يوجد اليوم النوع نفسه في الترجمات المعاصرة: (Pour lui-même) هادو، (Pensées pour moi-même) م. مونييه، أو (Chemins vers soi-même, Wege zu sich selbst) ف. تايلر.

يبدو أن «سلوك الروح نحو الله» (Itinerarium mentis in Deum) للقديس بونافنتورا له مكافئ رواقي في شكل «سلوك الروح نحو الذات» (Itinerarium mentis in seipsum). يجيز العنوان والفصل الأول من الكتاب قراءة في السيرة الذاتية[1]، وكأن ماركوس أرليوس يحكي فيه تاريخ نفسه في صورة «صحيفة روحية خاصة» (ب. برونت) أو «صحيفة حميمية لحالته الباطنية» (رينان). لا عجب في أن يكون الكتاب الأول الممكن تسميته «كتاب الدَّيْن والاعتراف»، الذي يصف فيه الإمبراطور طبعه عبر جردٍ منظَّم لكل التأثيرات التي تعرَّض لها، قد شكَّل قاعدة الدراسات السيكولوجية. حاول دايي وفان إيفنتير أن يضعا رابطاً بين القُرحة المعدية التي كان يعاني منها ماركوس أرليوس وبعض سمات طبعه «المتصلّب نفسياً» (psychorigide) التي توقَّفا عندها في هذه الصفحات[2].

اعترض هادو بشدَّة على هذا التأويل «النفس-جسدي» (psychosomatique)، ويشير إلى أن «العبارات التشاؤمية لماركوس أرليوس ليست رؤى شخصية لإمبراطورٍ خائب، بل هي رياضات روحية مارسها وفق

---

(1) Georg Misch, Geschichte der Autobiographie, t. I, Berne, 1950, p. 479s.

(2) R. Dailly, H. van Effenterre, «Le cas Marc Aurèle. Essai de psychosomatique historique», Revue des études anciennes, LVI, 1954, pp. 347-365.

طريقة صارمة»[1]. ربما يردُّ عليه المشتغلون على الظواهر النفس-جسدية بأن فلسفة صارمة للغاية يمكنها أن تُسبّب القُرَح المعدية، وهذا من شأنه أن يستعمل البرهان العلاجي ضد الفلاسفة. يُبيّن التحليل الأدبي «للخواطر» أننا في الغالب على علاقة بنصائح وإرشادات موجَّهة إلى شخصٍ اعتباري هو الإمبراطور نفسه في الحالة الراهنة. يختم هادو دراسته في الشكل الأدبي للكتاب بالإشارة إلى ثلاث خصائص أساسية: يتعلّق الأمر بملاحظات دوَّنها الإمبراطور لنفسه، كتبها يوماً بعد يوماً، مع مراعاة الشكل الأدبي المهذَّب لأفكاره، يشتمل على حِكم وتأمُّلات[2].

نقرأ هذا الكتاب في أفق الرياضة الروحية الرواقية (askèsis)، الذي «يبدو بوجوهه المتعدّدة ونبرته غير المعتادة، الفريد من نوعه في العصور القديمة»[3]. بدلاً من النظر إليه على أنه صحيفة حميمية لشخصية غريبة الأطوار، أو مجموعة من الحِكم المتفرقة، يمكن الكشف فيه عن رياضات روحية جسَّدها ماركوس أرليوس عملياً في حياته الخاصة. يُدير الوحدة الدَّاخلية لهذه الرياضات الروحية التَّقسيم الثلاثي للفلسفة إلى منطق وفيزياء وأخلاق المدروس في الفصل السابق. يُحدّد التقسيم الأول الموقف الواجب اتِّخاذه تُجاه الوقائع الخارجية (الفيزياء)، ويُنظّم التقسيم الثاني العلاقات بين البشر (الأخلاق)، ويُرتّب التقسيم الثالث علاقة الإنسان بذاته (المنطق). يجعل العلم الأول رغبتنا تناسب إرادة الطبيعة، ويجعل العلم الثاني ميولنا يوافق طبيعتنا العقلية؛ أمّا العلم الثالث فيجعل أحكامنا مطابقة لحقيقة الأشياء.

بشأن ماركوس أرليوس، أبدى هادو ارتباطه بالإجراءات الثلاثة لـ«حوارات» أبكتيتوس، التي تُركب أيضاً «الوجيز»: علم الرغبة (orexis)،

---

(1) P. Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique, p. 123.

(2) P. Hadot, La Citadelle intérieure, p. 49.

(3) Ibid, p. 44.

علم الميل الإرادي (ormè)، علم الرضا[1]. فهو يقرأ «الخواطر» بوصفها «التَّعبير المتكرّر والمتجدِّد دوماً»[2] للقواعد الأساسية الثلاث للحياة والفعل، التي تضمن السعادة كما يتصوَّرها الرواقيون. تتأسَّس هذه القواعد على «عقائد» نظرية. تُنظِّم القاعدة الأولى موقفنا من العالم الذي تدرسه الفيزياء، والقاعدة الثانية علاقتنا بالغير (الأخلاق)، والقاعدة الثالثة ملكتنا في الحكم وعلاقتنا بذواتنا، وعلى وجه أخص تمثُّلاتنا الذهنية (phantasia katalèptikè). تُعلّمنا الفيزياء كيف نربط رغباتنا بالقوانين الكونية للطبيعة، وتُساعدنا الأخلاق على العيش وفق العقل، ويُرتّب المنطق أحكامنا وفق الحقيقة الموضوعية للأشياء.

يُبرهن الوصف المنظَّم للواقع الذي أجراه ماركوس أرليوس على «التَّعارض بين الرغبة والدافع بشكل أكثر دقّة ممّا يوجد في عبارات أبكتيتوس كما أوردها أرّيانوس»[3][4]. تمَّت دراسة هذه المباحث الثلاثة بشكل مفصَّل في الفصل السابق؛ لذا سأركّز على المبحث الأول لأنه يُشكّل مفتاح الاستعمال الأرليوسي للاستعارة العلاجية. سندرس في البداية علاقة الإنسان بالكون، أي الطبيعة الكونية. نتحقَّق من الكيفية التي تكون فيها الفيزياء عبارة عن رياضة روحية، التي تُنظِّم رغبتنا بوساطة المعرفة الموضوعية بأن تُعلّمنا كيف «نوفّق» (euakestein) بين رغباتنا والأفق الكوني الواسع (1). ندرس،

---

(1) «إحدى مفاتيح "الخواطر" لماركوس أرليوس هي الإجراءات الفلسفية الثلاثة لأبكتيتوس»: Exercices spirituels et philosophie antique, pp. 135-153.

(2) P. Hadot, La Citadelle intérieure, p. 53.

(3) أرّيانوس (Arrien)، اسمه الكامل فلافيوس أريانوس كسينوفون (85-146م): كاتب يوناني من الفترة الرومانية، تقلَّد مناصب عُليا، عسكرية وسياسية، في عهد الإمبراطور هادريانوس (Hadrien)، ثم اعتزل بعد ذلك الحياة السياسية ليتفرَّغ للكتابة في أثينا. أسهم في نشر أعمال أبكتيتوس، وعلى وجه الخصوص «الحوارات» (Entretiens) و«الوجيز» (Manuel). (المترجم).

(4) P. Hadot, La Citadelle intérieure, p. 145.

في المرحلة الثانية، الاستعمال الأصيل عند ماركوس أرليوس للاستعارة العلاجية (2).

1- «إصابة الأشياء في صميم الجسد»: الفيزياء بوصفها رياضة روحية:

«الفيزياء» عبارة عن رياضة روحية، تُعلّمنا النظر إلى الأشياء في موضوعيتها الفيزيائية. يعترف ماركوس أرليوس نفسه بالحاجة إلى «معدَّة متينة» للإقبال على رياضات تلازم «العقل، الذي يُقدّر بدقَّة ما يقع في الحياة وفقاً لعلم الطبيعة»[1]. «انْظُرْ في عُمْقِ الأشْيَاء» (VI, 3, p. 97 ; cf. VIII, 37, p. 137)، هي مطلب أساس موجَّه إلى الفيلسوف. ما هو هذا النَّظر الذي يذهب إلى عُمق الأشياء؟ بقراءة بعض تصريحات ماركوس أرليوس، هناك انطباع بأن الهدف الأول لهذه الرياضات أن تحملنا على الانزعاج، أن تثير فينا حالة شبيهة بالغثيان عند سارتر. النصوص المختارة التي يستشهد بها هادو في بداية دراسته «الفيزياء بوصفها رياضة روحية، أو التشاؤم والتفاؤل عند ماركوس أرليوس»[2]، مثيرة للغاية. ماذا نكتشف إذا لاحظنا الحقيقة الفيزيائية للحياة الجسدية بموضوعية، كما يفعل النظر العيادي للطبيب؟ نقع على «الدم والغبرة، عظام صغيرة، نسيج خفيف من الأعصاب وتشابك بين العروق والشرايين» (II, 2, p. 43)، أو تبعاً لترجمة أكثر قوَّة: «وحل»، «تراب»، «دم ملوَّث». يترك جسدنا في كل مكان آثاراً مقرفة.

ما ينطبق على أجسادنا، ينطبق أيضاً على الحياة عموماً: «كما يُبدي لك الحمَّام: زيت، عرق، قذارة، ماء لزج، وكل الأشياء الكريهة؛ يبدو لك جانب من الحياة وكل شيء يتعرَّض لك» (VIII, 24, p. 134). بالنظر إلى

---

(1) Marc Aurèle, Pensées pour moi-même, trad. Mario Meunier, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, X, 31, p. 170. (الإحالات إلى هذه الطبعة مدرجة في متن النص).

(2) P. Hadot, Exercices spirituels, pp. 119-133.

جسدنا في موضوعيته الجسدية، لا يكشف عن الطابع العابر الخاص به فحسب، لكن يشهد أيضاً على الرَّقصة الكونية للموت. إنه المفعول الكبير لهذه الرياضة «الفيزيائية»؛ فهو يُعلّمنا «أن كل شيء وُلد ليموت» (X, 18, p. 167): «اعتبر باستمرار كم من طبيب قضى نَحْبه بعد أن قطَّب الحاجبين أمام المرضى مرَّات عدَّة؛ وكم من مُنجّم بعد أن تنبَّأ، كحدث عظيم، موت أشخاص آخرين؛ وكم من فيلسوف بعد أن خَطَبَ بإصرار و باستمرار حول الموت والخلود؛ كم من قائد بعد أن أهلك العديد من الناس؛ كم من طاغية بعد أن استعمل كبرياءً قاسياً كما لو كان خالداً، وله حق الحياة والموت؛ كم من مدينة هلكت بأكملها: حليكه (Hélice) في إقليم آخايا، بومبي (Pompéi)، هركولانوم (Herculanum)، وأخرى بلا عدٍّ أو حصر. ضِفْ إلى ذلك كل الذين رأيتهم أنت بعينيك يرحلون الواحد بعد الآخر. هذا وقد أدَّى واجباته الأخيرة تُجاه هذا الآخر، والذي تعرَّض بدوره إلى آخر، وهكذا دواليك في فترة قصيرة. باختصار: أن ترى الأشياء البشرية بوصفها عابرة وبلا قيمة: بالأمس قليل من المخاط؛ غداً مومياء أو رماد».

الدرس الأخلاقي، الذي يستخلصه ماركوس أرليوس من هذا النوح الطويل، يمكن إيجازه في بضع كلمات: «في النهاية، قضاء هذا الوقت القصير وفقاً للطبيعة، على غرار الزيتونة، عندما تصل إلى النضج تسقط وتبارك الأرض التي حملتها، وتشكر الشجرة التي أنتجتها» (IV, 48, pp. 76-77). تشهد خاتمة هذه التذكرة في الموت (memento mori) على الغائية الأخلاقية للتأمُّل الفيزيائي حول الطابع العابر لكل حياة: تريد أن تقودنا نحو السكينة التي تقبل بالموت «فعلاً طبيعياً». يُقارب ماركوس أرليوس، الذي قاد العديد من الحملات العسكرية خلال عهده، الموت بسكينة البحَّار الذي يعرف بأنه يصل إلى الشاطئ الأمين (III, 3, p. 55): «لَقَدْ رَكِبْتَ، ثُمَّ أَبْحَرْتَ، ثُمَّ جَانَبْتَ: الآنْ انْزِلْ!». هذا أبسط ما يمكن قوله. من شأن التأمُّل الهادئ في الواقع الفيزيائي أن يُظهر حقيقة الموت. ثمَّ شيء آخر يُخيف

الفيلسوف: انحطاط الشيخوخة التي ينطفئ فيها أعزّ ما نملك وهو «[...] ملكة التمتُّع بالذات، بالتمييز بدقّة واجباتنا كلها، بتحليل المظاهر، فحص إن لم يكن هنالك وقت للخروج من الحياة، والحكم على الاعتبارات الأخرى التي تقتضي عقلاً في غاية التمرُّن» (III, I, p. 53).

يكتسي هذا البرهان في النقاشات المعاصرة المرتبكة حول مسألة الموت الرحيم (euthanasie) راهناً قوياً. إذا كانت ملكة التصرُّف بالذات هي الخير النفيس الذي بحوزتنا، تتحتّم الخلاصة الآتية: نحن أسيادٌ على حياتنا وعلى موتنا، ويُجبرنا هذا الأمر عند اللزوم «فحص إن لم يكن هنالك وقت للخروج من الحياة». يبدو الانتحار إذاً الفعل الأقصى من الشجاعة: «إذا شعرت بأنك تفشل، ولست سيّداً على نفسك، فلتبلغ بشجاعة رُكناً تظفر فيه بالتفوُّق؛ أو اخرج نهائياً من الحياة، دون غضب، بل بكل بساطة وحرية وتواضع. تكون بذلك قد فعلت شيئاً جميلاً على الأقل في حياتك: الخروج منها» (X, 8, p. 164). كم من معاصرينا من يتعرَّف إلى نفسه في هذه النصيحة؟ بهذا المعنى على الأقل، يبدو مجتمعنا رواقياً دون دراية منه. من قريب إلى قريب، ينطبق النظر الخائب تُجاه نهاية الحياة على مجموع الحقائق التي يُضفي عليها الإنسان القيمة.

ما هو ردّ فعل نيكيديون، التي ليست الآن تلميذة، بل مجرَّد قارئة لـ«خواطر» [ماركوس أرليوس]، أمام هذا الدرس المرير للأشياء؟ هل يروق لها طعم طبقٍ لذيذ؟ هل تهوى شراء معطفٍ من الفرو؟ هل وقعت في حبِّ شخصٍ؟ تُعلّمها قراءة «الخواطر» الحقيقة «الفيزيائية» للأشياء كلّها: «هذه جُثة سمكة؛ وتلك جُثة طائر أو خنزير؛ وأيضاً، بالقول عن نبيذ كامبانيا (falerne) بأنه عصير عنقود؛ وعن حُلّة الفستان أنها شَعر الشاة المبلَّل في دم محارية؛ وعن التّسافد بأنه الحك بأنبوب والقذف، يرافقه تشنُّج وسائل لزج» (VI, 13, p. 99). الشيء نفسه ينطبق على كلّ النشاطات البشرية الأخرى القابلة للتقييم إيجابياً أو سلبياً: «الأشياء في الحياة الأكثر اعتباراً هي فراغ، عفن، تفاهة،

خِنَّوص يعضُّ نفسه، أولاد يتخاصمون، يضحكون ثم يبكون بعدها على التّو» (V, 33, 2, p. 92).

رياضة التأمُّل، التي يدعونا إليها الإمبراطور-الفيلسوف، يمكنها أن تكتسي نبرة شبه وقحة: «تمثَّل شخصاً حزيناً أو ساخطاً على شيء وقع له وكأنه خِنَّوص [صغير الخنزير] يقاوم ويصيح عندما يُذبح. تأمَّل أيضاً في شخص ينوح وحيداً وسرّاً فوق فراشه على آلامنا. تخيَّل أنَّ كائناً عاقلاً واحداً رُزق القدرة على الخضوع إلى الوقائع بمحض الإرادة، بينما الخضوع إليها هو ضرورة عند الجميع» (X, 28, p. 16). أو أيضاً: «انظر إليهم عندما يأكلون وينامون ويتناكحون، عندما يذهبون إلى الحمَّام،... إلخ. انظر إليهم بعد ذلك عندما يتعاظمون ويتكبَّرون ويغتاظون ويثقلون كاهلك بكبريائهم» (X, 19, p. 167). في هذه النصوص جميعها تعود كلمة «دخان» (,II, 17 ; V, 29 ; X, 31 ; XII, 27 33) لازمةً تُذكّرنا بالتقلُّب والهوان الكونيين للأشياء التي نوليها اهتماماً كبيراً.

«دخان التقدير» الذي يسعى إليه أولئك الذين يرون أن لا شيء أعز من الشهرة الشعبية، هو علامة خطيرة من كونية البُطلان: «مثلما أنك تتقزَّز من ألعاب المدرَّج وأماكن أخرى مشابهة؛ لأنك ترى الأشياء نفسها والعرض المتشابه يجعلها مملَّة، لديك الشعور نفسه في اعتبار الحياة في مجملها. من الأعلى إلى الأسفل، الأشياء هي نفسها، ولها الأسباب نفسها. إلى متى إذاً؟» (VI, 26, p. 108). لا شيء يتغيَّر: ليس التاريخ سوى تكرار المشهد نفسه بممثّلين مختلفين (X, 27, p. 168-169). التقريب مع سِفر الجامعة الإنجيلي (Qohelet)، الذي أشار إليه هادو[1]، مفيد في هذا المجال طبعاً. إننا محمولون بزوبعة كونية على شاكلة أوراق الشجر وسط الريح. الذهاب مع الريح: «أوراق هم أيضاً أولادك. أوراق هم الأشخاص الذين يهتفون لك بصدق ويباركون لك؛ أو على العكس، الذين يمقتونك سرّاً ويوبّخونك

(1) P. Hadot, Exercices spirituels, p. 121.

ويستهزئون بك. أوراق أيضاً هم الذين يستحضرون شهرتك بعد وفاتك. كل هذه الأوراق "تولد في موسم الربيع". ثم تقوم الريح بإسقاطها، وتقوم الغابة بإيناع أوراق أخرى مكانها. ما تشترك حوله الأشياء كلها هو أنها قصيرة الأمد. أما أنت، فإنك تفرُّ وتبحث عن كل شيء، كما لو أنك خالد. قليل من الوقت وستغمض عينيك أنت أيضاً؛ والذي يحملك إلى مثواك الأخير، سيبكي عليه شخص آخر». (X, 34, pp. 171-172).

غير أن المقارنة مع سِفر الجامعة الإنجيلي مضلّلة، لأنها فحسب تحجب الطابع المنهجي والنسقي للرياضات التي تُنتج هذه الرؤية الخائبة حول الواقع. في الكتاب الأول من (**الخواطر**)، الذي أقترح تسميته «كتاب الدَّيْن والاعتراف»، ينسُب ماركوس أرليوس إلى ديوجين، الذي كان رسَّاماً ورواقياً في الوقت نفسه، مزيَّة تعلُّم «استهجان التفاهات»، وعدم «تصديق ما يقوله الدجَّالون والسَّحرة حول التَّعاويذ والمكائد وحكايات أخرى من هذا القبيل» (I, 6, p. 33). ماركوس أرليوس مدينٌ لأساتذته الرواقيين بالبصيرة الحادَّة التي يتأمَّل بها الواقع. ما هو مجرَّد سمة في الطبع، يصبح ثمرة رياضة منهجية للعقل الذي يقاوم السحر في مختلف أشكاله.

يتبدَّى الطابع المنهجي للرياضة جليًّا في العبارة الآتية: «أن يكون لك تعريف ووصف دقيق للشيء الذي تحضرك صورته في الذهن، من أجل أن تراه بوضوح، كما يبدو بجوهره، عارياً عبر وجوهه كلها، وأن تُردّد في ذاتك الاسم الخاص به، وأسماء العناصر التي يتركَّب منها والتي ينحل فيها. لا شيء يمكنه أن يرفع النَّفس إلى هذه الدرجة بوصفها قُدرة على التَّمييز بمنهج وحقيقة كل شيء تصادفه في الحياة، واعتباره دائماً بطريقة تفحص بها، في الوقت نفسه، أيّ فائدةٍ تُقتنى من هذا الشيء، وأيّ فضاءٍ أو قيمةٍ يرتبط بها بمجموع الأشياء الأخرى، وأيّ قيمةٍ يتمتَّع بها بالمقارنة مع الإنسان، مواطن المدينة الفاضلة التي تبدو المدن الأخرى بالمقارنة معها بيوتاً صغيرة» (III, 11, pp. 58-59). في هذه «المقالة في المنهج»، ما يهمُّ كلمات «التعريف»

و«الكشف» و«التحليل». مفخرة الرواقي في قُدرته على تسمية الأشياء بأسمائها، وهي طريقة أولى في محاربة مفاتن اللغة، بحكم أن اللغة العادية حُبلى بالمجازات التي تُجمّل الأشياء وتُعظّمها، فإن هذه التقنية في التعريف تُشبه التَّعرية أو الكشف.

يُضاف إلى صرامة التعريف عُنف التحليل. القول إن النبيذ هو مجرَّد عنب مطحون، أو أن الممارسة الجنسية هي احتكاك بَشَرتين، لا يُرجع الدلالات المجازية إلى المعنى الحقيقي فحسب؛ إنه «إصابة الأشياء في صميم الجسد»، اختراقها، كما تقول بقية الفقرة من (**الخواطر**) (VI, 13)، مستحضرة فيها الأمثلة التي تمَّ سوقها هنا: «مثلما تبلغ هذه التمثُّلات موضوعاتها، تلج فيها وتُبرز ماهيتها، كذلك هذا ما عليك فعله طوال حياتك: في كل مرة تبدو لك فيها الأشياء موضع ثقة، قُم بتعريتها، وتحرَّ من قيمتها الزهيدة، وقُم بتجريدها من الخيال الذي يجعلها معظَّمة» (VI, 13, p. 99). لقد أشرنا سابقاً إلى نجاعة هذا المنهج للتخلُّص من الخوف من الموت. الوسيلة المؤكَّدة لاحتواء الخوف من الموت هو تفكيك تصوُّره تحليلياً: «ما معنى الموت؟ إذا تمَّ النظر إلى الموت في ذاته، وإذا تمَّ تفكيك تصوُّره، فإن ذلك يعني استبعاد الأشباح التي يتغلَّف بها، ولا يوجد شيء آخر يمكن التفكير فيه سوى كونه فعل طبيعي. والذي يخشى فعلاً طبيعياً، فهو طفل» (II, 12, p. 47).

ما يفترض ضمنياً هذا السلوك هو الخوف الكبير من «السحر أو الافتتان»، شيء يصعب إبطاله كالخشية من الموت. لا شيء خطر على الإنسان سوى فقدان التحكُّم في الذات، مع التَّكاسل والهجر. يستنكر ماركوس أرليوس بشدَّة الأخطاء المرتكبة تحت سلطان الشهوة منه تحت تأثير الغضب؛ لأن «الشخص الذي يُذنب تحت إيعاز الشهوة، وتتغلَّب عليه اللذَّة، فهو يبدو متراخياً ومبتهجاً بالأخطاء التي يرتكبها» (II, 10, p. 45). «التَّراخي»: ذلكم هو الخطر القاتل لعقلٍ يظنُّ أن أيّ عائقٍ لا يمكنه أن يقوى عليه بمقاومة لا تُقهر: «يمكن للروح والعقل أن يتسلَّلا عبر كل ما يقاومهما، حسب طبيعتهما

وإرادتهما» (X, 33, p. 171). هذه القناعة هي التي جعلت العلاج الرواقي نضالاً هائلاً ضدّ كلّ أشكال التّراخي. لم يقم ماركوس أرليوس سوى بالتّوكيد على هذه السمة المميّزة للعلاج الرواقي: «يُصبح الإنسان قويّاً وجديراً بالثناء عندما يُحسن استخلاص الأفضل من العوائق [التي يُصادفها]» (المصدر نفسه). تبدو لي عبارة «سادة الارتياب»، التي ابتكرها فوكو وطبّقها على ماركس ونيتشه وفرويد، قابلة لأن تشمل أيضاً ماركوس أرليوس، بحكم أنه يحذّرنا بشدّة من الأشياء التي تبدو «جديرة بالثقة».

الوسيلة المثلى في الارتياب هي تقنية التفكيك (أو التقطيع décomposition)، التي تُحطّم الوهم «الكُلّاني» (holiste) في جميع أشكاله. عندما نرى «شموليات»، فإن ماركوس أرليوس يُعلّمنا رؤية مقاطع أو أجزاء. لا يعترف منهج التقسيم سوى بحالة استثنائية واحدة: كل شيء قابل للتقسيم؛ أي هو قابل للتفكيك إلى أجزائه الأولية المشكّلة له، ومن ثمّ موضوع ازدراء، ما عدا الفضيلة. وعليه، هناك اختلاف رئيس بين الارتياب الرواقي والارتياب النيتشوي: «يبدو لك النّشيد الرّائع والرّقص والمصارعة أشياء مزدراة إذا قُمتَ بتفكيك اللّحن الشجيّ إلى أصواته الأولية، وإذا تساءلت أمام كل صوت: "هل أنا مفتون بهذا الصوت؟"، فإنك تخشى أن تقول ذلك. بشأن الرّقص، قُم بتفكيكه بمنهج مماثل إلى حركاته وسلوكياته الأولية، وقُم بالشيء نفسه مع المصارعة. تذكّر أن ما عدا الفضيلة وكل ما يأتي من الفضيلة، يمكنك الولوج فيه بعزل أجزائه أو عناصره إلى غاية جوهر الأشياء، وأن تتوصّل بفضل هذا التحليل إلى ازدرائه. قُم بتعميم هذا المنهج على حياتك كلها» (XI, 2, p. 178).

السحر أو الافتتان: ذلكم هو الخطر الأعظم. لقد فهم ميشليه[1] الدرس

---

(1) جول ميشليه (1798-1874م) (Jules Michelet): مؤرّخ فرنسي، أشهر المؤرّخين في القرن التاسع عشر. أشهر كتاباته: (مبادئ فلسفة التاريخ عند فيكو) (1823م)، =

جيّداً بقوله: «لنُحلّل الأشياء كي نتفادى سحرها»، مستعيداً في لغة خاصّة مبحثاً مهمّاً عند ماركوس أرليوس[1]. لم يكن هذا الأخير محتاجاً لأن يتقيّد بالأغلال على سارية سفينته، ولا أن يصمَّ أذنيه بالشمع، على غرار رفاق أوليس، ليتفادى السقوط في جاذبية ألحان عرائس البحر. بحوزته دواءٌ ناجع: يكفي أن يسمع النوتات المنعزلة التي يتركّب منها اللحن ليتحاشى الافتتان. ماذا كان سيحدث لنيكيديون، التي تهوى الرَّقص والغناء، لو أخذت حرفياً بنصيحة ماركوس أرليوس، ونقلت هذا المنهج على حياتها برُمَّتها؟ يتواصل الصراع ضد التشبيهية (anthropomorphisme)، التي رأينا بعض جوانبها «الفيزيائية» بالتعنُّت نفسه في ميدان الأخلاق، عبر مقاومة الأحكام التي تُشكّل جوهر الانفعالات: «لتُدرك بأن في ذاتك شيئاً قويّاً وإلهياً مما يثير انفعالاتك، ويُسهم في تهييجك كالدُّمية» (XII, 19, p. 195). بدلاً من أن تكون انفعالاتها ألعوبة، على نيكيديون أن تنقاد في كلّ أفعالها بالمبدأ المدبِّر (hégemonikon).

يمكن قراءة هذا الحوار الباطني بوصفه حواراً بين رواقي وأحد تلامذته، مثلاً بين نيكيديون التي تهوى الغناء والرَّقص، ومُعلّمها. قوّة الاعتراض مفهومة بلا شكّ: «لكن لستُ مجرَّد عقل!» وتحدّيّات الجواب هي: «لكن إذا تألَّم عضوٌ فيك، عليها أن تُشكّل رأياً عقلانياً!». الخلاصة التي تفرض نفسها هي أن ماركوس أرليوس شخص معكَّر الأجواء مشؤوم وضيِّق الأفق: «صغيرٌ هو الزمن الذي يحياه كل شخص؛ صغيرٌ هو ركن الأرض الذي يعيش فيه، وحقيرةٌ أيضاً وإن كانت مستديمة، الشهرة بعد الوفاة؛ فهي لا تدوم سوى بتتابع أشخاص سرعان ما يقضون نحبهم، دون أن يعرفوا ذواتهم، ودون أن يعرفوا الشخص الذي توفي قبلهم منذ زمن» (III, 10, p. 58). يصعُب معرفة كيف أن هذا النوع من الحقيقة يمكنه أن يقودنا إلى السعادة. في الواقع،

= (تاريخ فرنسا) في ستة أجزاء (1833-1844م)، و(تاريخ الثورة الفرنسية) في سبعة أجزاء (1847-1853م). (المترجم).

(1) P. Hadot, «Michelet et Marc Aurèle», in *Exercices spirituels*, p. 157.

الرياضة الفيزيائية في التخلّي عن التصوُّر الأنثروبولوجي له مقابل: القُدرة على إدراك ما يحدث لنا على سبيل الخير أم الشر، شيئاً ينتمي إلى الأفق العالمي.

ما نتخلّى عنه من وجهة نظرنا الإنساني، المفرط في إنسانيته، ينبغي إعادة استثماره في أفق كوني: «يمكنك أن تحذف موضوعات هي بالنسبة إليك ذات بلبلة غير مجدية، والتي لا توجد سوى في ظنّك. تفتح حقلاً واسعاً من الحرية إذا احتضنت بالفكر العالم بأكمله، إذا فكّرت في الزمن الخالد، إذا تأمّلت في التحوُّل السريع لكل شيء في خصوصيته؛ إنّه لقصير الزمن الذي يفصل الميلاد عن الانحلال، السرمدي الذي يسبق الميلاد والسرمدي الذي يأتي بعد الانحلال» (IX, 32, p. 153). كلّ وصف من هذه الأوصاف عبارة عن رياضة روحية بالقوة. ما يبدو في المنظور الفيزيائي فضيلة عقلية، يظهر في الحقل الأخلاقي فضيلة أخلاقية اسمه «النُّبْل»، ويُعرّفه ماركوس أرليوس بأنه «تفوُّق الجانب العاقل على الانفعالات الناعمة أو القاسية للجسد، وعلى الغرور والموت وأشياء مماثلة» (X, 8, p. 164). بينما قام [ماركوس أرليوس]، في العبارات المستشهد بها سابقاً، بفشّ فخامة الكلمات بالتخلّي عن الدلالات الفخمة التي تنطوي عليها، فهو يوصي الآن باستراتيجية معكوسة (المصدر نفسه): «خُض في الأسماء القليلة؛ وإذا قدرت على البقاء فيها، فاقعُد كما لو كنت محمولاً نحو جزيرة السعداء».

ها هو إذاً اسم «السعادة» أو «الغبطة» الذي تمَّ النُّطق به. لتحديد هذه الحالة في السعادة، أختم البحث الأول بالحكم المثير (III, 2): «ينبغي الحذر من الأمر الآتي: العوارض التي تُضاف إلى النتائج الطبيعية لها شيء لطيف وجذّاب. الخبز مثلاً، عندما يُطهى يتشقّق، وهذه الشقوق المتشكّلة عن غير إرادة فنّ الخبّاز لها نكهة خاصّة، وتثير الشهية. الأمر نفسه مع التين الناضج عندما يتشقّق؛ والزيتون الذي يسقط على الأرض، عندما يقرب من التعفُّن يتّخذ بريقاً خاصّاً. السنابل التي تميل نحو الأرض، وجلد جبهة الأسد، والزبد الذي يخرج من فم الخنزير البرّي، وأشياء عديدة من هذا

القبيل؛ إذا نظرنا إليها منعزلة، فهي أبعد من أن تكون بهيَّة؛ ومع ذلك، عندما تُصاحب صنائع الطبيعة، فهي تُسهم في تجميلها وتصبح جذَّابة».

يُطبّق ماركوس أرليوس الرؤية الحدسية نفسها على أشياء أخرى عديدة: «كذلك، الشخص الذي يتحسَّس بعمق وذكاء ما يقع في الكل لا يجد شيئاً دون أن ينطوي على جمال ساحر، بما في ذلك الشيء الناتج صُدفةً. يتمتَّع هذا الشخص أيضاً بحقيقة الأفواه الفاغرة للحيوانات الضارية بالقدر نفسه عندما يستحسن محاكاة الرسَّامين والنحَّاتين. يمكنه أيضاً بعيونه الفلسفية أن يرى لدى امرأة عجوز، أو شيخ كبير، قوَّةً وبأساً وجمالاً في غير محلّه؛ أو لدى الأطفال الجمال الذي يستجلب الحب. تلتقي هذه الأفراح السارَّة مراراً، لكنها لا تحظى برضى الجميع، لكن فحسب برضى من استأنس بالفعل بالطبيعة وبصنائعها» (III, 2, pp. 35-54). لا يبقى سوى أن نتمنَّى لنيكيديون أن ترى بعين الشجاعة وجهها المتجعّد في المرآة عندما تصبح عجوزاً، لتكتشف فيه بعيون الفيلسوف «جمالاً فارّاً» لشيءٍ من أشياء الطبيعة.

2- صحَّة العالم وصحَّة الفرد:

ما هي نتائج هذا «التحسُّس بعُمق وذكاء ما يقع في الكل» بالنسبة إلى الاستعارة العلاجية[1]؟ تُثبت «الخواطر» الدَّور الرئيس الذي تسنده الرواقية لهذه الاستعارة. لنُلق نظرة على الفقرات الأكثر أهمية بالذهاب من العادي إلى الأصيل.

1- على مستوى العادي، نجد مقارنة بين علل الجسد وأمراض النفس: «أولئك الذين يعانون من الصُفار، يجدون العسل مُرّاً؛ والذين تعرَّضوا لعضَّة حيوان مُصاب بداء الكَلَب يخشون الماء، ويجد الأطفال الصغار كرتهم جميلة. لماذا تغضب؟ أتعتقد بأن الخطأ أقل تأثيراً من الصفراء عند الذي

(1) A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie, chap. VI, pp. 91-106.

يعاني من اليَرَقان [مرض الكبد]، أو من السُّم عند الذي تعرَّض لعضَّة حيوان مسعور؟» (VI, 57, p. 110). الصورة نفسها موجودة في الكتاب التاسع: «فساد العقل طاعون، وهو أكثر خطراً من تلوُّث وفساد الهواء الذي يحيط بنا. يهجم هذا الطاعون الثاني على الحيوانات بما هي حيوانات؛ لكن الطاعون الأوّل يهجم على البشر بما هم بشر» (IX, 2, 3-5, p. 146). ليس البيئة الفيزيائية فحسب التي تُصبح أحياناً غير قابلة للتنفُّس؛ بل هناك بيئات روحية مُغثية، وغير قابلة للتنفُّس بالمرَّة!

2- ما ينطبق على علل الجسد والنفس ينطبق أيضاً على العلاقة بين صحَّة الجسد وصحَّة النفس: «في ضمير الإنسان الذي كبح نفسه وتطهَّر، لا تجد شيئاً من قبيل القيح والصديد، لا شيء ملوَّث، ولا شيء يتقيَّح تحت خُثارة الجرح» (III, 8, 3, p. 56). مثل أبكتيتوس، يرى ماركوس أرليوس في الفيلسوف «رياضي المصارعة النبيلة، الذي ينخرط في النضال دون أن يقهره أيّ انفعال» (III, 4, p. 55). العلاج الفلسفي هو قبل كلّ شيء رياضة روحية شبيهة بألعاب القوى، تمنحنا النشاط الضروري لتأدية هذا النضال. مثلما يُقارن أبكتيتوس مدرسة الفيلسوف بعيادة الطبيب[1]، يطلب ماركوس أرليوس من المتدرّب الفيلسوف أن يكون ما لم ينفك عن كونه دائماً: «لا تعُد إلى الفلسفة كما لو عُدت إلى معلّم مدرسة، بل كالذين يشعرون بألم في العيون فيعودون إلى الإسفنج الماسح؛ أو كالمريض المضمَّد باللبخة أو المغلَّف بالكمادة المبلَّلة» (V, 9, p. 85).

3- علاوةً على هذه الصورة، التي تُبرز الغائية العلاجية للممارسة الفلسفية، تُضاف صورة أخرى تُعبّر عن عُجالة تدخُّل هذه الممارسة. يُشبّه ماركوس أرليوس الفيلسوف بالطبيب الذي يحمل حقيبته معه؛ الأمر المشترك بينهما هو الشعور بحالة الاستعجال: «مثلما يحمل الأطبَّاء أدوات وحدائد

(1) Épictète, Entretiens, III, 23, 30.

ضرورية لتقديم الإسعافات الأولية في الحالات المستعجلة، لتكن لديك المبادئ اللازمة في استعداد دائم لمعرفة الأمور الإلهية والبشرية، ولأداء الفعل، مهما كان مبتذلاً، على الشخص الذي يتذكّر السلسلة المتبادلة لهذين النوعين من الأمور؛ لأنك لا تُحسن فعل شيء إنساني ما لم تربطه في الوقت نفسه بالأشياء الإلهية وعكسه» (III, 13, p. 60).

4- يخرج هذا الاستعمال الطبي عن المألوف ويزجُّ بنا في أحد المباحث الأصيلة عند ماركوس أرليوس، بيَّنها فولكه: العلاقة بين صحّة الفرد وصحّة العالم. هناك دعوة لربط الأشياء الإنسانية بالأشياء الإلهية وعكسه. إحدى التجليّات البارزة لصحّة النفس هي النُبل، ليس مجرَّد فضيلة أخلاقية، بل أيضاً فضيلة عقلية: القُدرة على رؤية الأشياء على نطاق الوُسع، على المستوى الكوني إن أمكن: «مثلما أن على العين أن تكون في مستوى رؤية كل ما هو مرئي، ولا تقول: "أريد الأخضر فقط"؛ لأن ذلك خاصية إنسان ذي عيون عليلة، كذلك على "العقل السليم" (tèn hugiainousan dianoian) أن يكون مستعدّاً لكلّ طارئ» (X, 35, p. 172).

5- كل العناصر الآن في مكانها لتحليل الحُكم الخامس (V, 8)، على خُطى فولكه، الذي هو أوجُ الاستعارة العلاجية. نظراً لأهميته، من الأجدى الاستشهاد بالحكم في رمَّته: «مثلما يُقال: "أمر أسقليبيوس شخصاً بأن يركب على الحصان، أن يأخذ حمَّاماً بارداً، وأن يمشي حافي القدمين"؛ يمكن القول أيضاً: "أمرت الطبيعة الكونية شخصاً بأن يكون مريضاً، بأن يفقد عُضواً، أو يُقتَطَع له عضو، أو أن يُبتلى في محنة أخرى من هذا القبيل". في الحالة الأولى، يعني الفعل "أمَرَ" ما يأتي: أصدر أسقليبيوس تعليماتٍ لشخص بأن هذا الفحص يناسب صحَّته؛ في الحالة الثانية: كل ما يحدث لشخص يُناسب نوعاً ما مصيره».

لا شكّ في أن العديد من القرَّاء سيرتبكون أمام «الخلط الفئوي»، الذي يقود ماركوس أرليوس إلى تقديم الأمراض والآلام الفردية باعتبارها وصفات

الطبيعة الكونية. هذا التَّحويل من المستوى الفردي إلى الصعيد الكوني غير مقبول سوى في الحالة التي يُوافق فيها على الرأي الرواقي القائل إن ثمَّة سبباً وحيداً يُدبّر الكل: «مثلما نقول بأن ما يحدث لنا يتلاءم معنا؛ يقول البنّاؤون بأن الأحجار المنحوتة التي تلج في جدران الأهرامات تتلاءم معها عندما تترتَّب الواحدة فوق أو بجانب الأخرى لأن هناك انسجاماً واحداً؛ مثلما العالم، وهذا الجسد الكبير مكتمل (sumplêroutai) بالمقارنة مع كل الأجساد، كذلك المصير، هذه العلَّة الكبيرة مكتملة بالمقارنة مع جميع الأسباب والعلل. ما أقوله يعرفه أجهل الناس؛ لأنهم يقولون: "لقد حمل إليه المصير أو القَدَر هذا الشيء". لقد حُمل إليه هذا الشيء، وهذا يلائم طبيعته».

الرضا عند الرواقيين، الذي هو نوع من «حُب القَدَر»[1] (amor fati)، هو ردّ الفعل العقلاني الوحيد الذي يمكن القبول به أمام ما يحدث لنا: «لنتقبَّل ما يحدث لنا على شاكلة أوامر أسقليبيوس. لا شكّ في أن هناك أشياء كريهة في ما يأمر به؛ لكن نتقبَّلها بعناية من أجل الصحَّة. انظر إلى اكتمال وإنجاز ما رأته الطبيعة الكونية جدير بالعناية، مثلما ترى صحَّتك الخاصَّة بك. تقبَّل، بكثير من الاهتمام والتَّفاني، ما يقع لك، وإن اعتبرته قاسياً، من أجل أن تُسهم في صحَّة العالم (épi tên tou kosmou hugieian)، في المسار السليم، وسعادة زيوس (tên tou Dios euodian kai eupragian). لم يأتِ هذا الحدث خصِّيصاً لهذا الشخص، إذا لم يأتِ للجميع في الوقت نفسه، والطبيعة كما هي لا تأتي بشيءٍ لا يلائم طبع الفرد الذي تُدبّره».

لا يشكُّ ماركوس أرليوس في أنّ ما يقع لنا، لا بدَّ أن نقبل به في الأحوال كلّها: «لا بدَّ أن تحب ما يقع لك لسببين رئيسين: أوّلاً، لأن ما يحدث لك جُعل لك، ملائم لك، ووقع لك على وجه التحديد من الأعلى،

(1) حول نقد التصوُّر الرواقي حول الرضا، طالع:
Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté, 1. Le volontaire et l'involontaire, Paris, Aubier, 1988, pp. 441-445.

من السلسلة القديمة للعلل؛ ثانياً، لأن ما يقع لكل كائن خصّيصاً يُسهم في المسار السليم والكمال، وباسم زيوس، في ديمومة من يُدبّر الطبيعة الكونية. سيجد الكون نفسه مشوَّهاً إذا قمتَ باقتطاع شيء من الترابط والانسجام بين الأجزاء أو بين العلل. يمكنك أن تقطع هذه السلسلة كما تريد، عندما تكون ساخطاً على ما يقع لك، وتقوم بتحطيمه» (V, 8, pp. 84-85). يضعنا هذا الحكم الطويل أمام استعمال لطيف للاستعارة العلاجية، ويوحي بأن صحَّة العالم هي أكثر أهميَّة من صحَّة الفرد. بقبول قسط من الوجع، يُسهم كل فرد في صحَّة الجميع. الحكم مبني بشكل يوحي بالمناسبة بين صحَّة الفرد وصحَّة العالم. حدّا المقارنة ممثَّلان بصورتين من الألوهية.

من جهة، أسقليبيوس؛ الإله الراعي للأطبَّاء الذي استحضرناه سابقاً في محضر الحديث عن موت سقراط؛ يسهر هذا الإله، أو مريدوه، على الراحة الجسدية للأفراد. في الطرف الآخر من السلسلة هناك زيوس؛ الإله الذي يختلط، في اللاهوت الرواقي، بالعقل الكوني وسمته الأساسية هي العناية: «إلى الإله الذي يسهر على الصحَّة الجسدية للأفراد، يستجيب الإله الذي يسهر على "صحَّة العالم"»[1]. تدور الاستعارة العلاجية حول هاتين الشخصيتين؛ فهي تشتغل أولاً على مستوى الأدوية: مثلما أن الطبيب يصف لنا الأدوية الناجعة من أجل صحَّتنا، «تصف» لنا العناية ما هو ناجع لصحَّة العالم. نصطدم هنا بأوَّل مفارقة: ليست الأدوية في الجهتين من طبيعة واحدة؛ أدوية أسقليبيوس «مُنشّطة» تبعاً للميزة العامة للعلاج الرواقي؛ إنها رياضات جسدية لا تنطوي على أيّ مكروهٍ، وإن كانت تتطلَّب منَّا جُهداً وانضباطاً: الفروسية، حمَّامات باردة، المشي على أقدام حافية،... إلخ. العديد من مناصري الطب البديل المعاصرين، على خطى الأب سيباستيان كنايب[2]، يتعرَّفون على هذا النوع من التَّداوي الرواقي.

(1) A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie, p. 94.

(2) سباستيان كنايب (1821-1897م) (Sebastian Kneipp)، قسّ كاثوليكي ألماني، =

في الأصل، لا تُعنِّفُنا الوصفة الطبية؛ بقليلٍ من الإرادة، يمكن التَّسليم بطابعها «المعقول». نكتشف، من جانب آخر، قائمة من الوصفات صعبة القبول: السقوط مريضاً(!)، فقدان عضو من الأعضاء،... إلخ. ننتقل هكذا من الطب البديل إلى الجراحة الثقيلة التي تشبه الإعدام في بعض الأحيان، ومنه المفارقة الآتية: كيف يمكن لمستوى فردي من الألم أو المرض أن يُفهم على الصعيد الكوني على أنه دواء؟ لا تتمتَّع كلمة «الوصفة» في الجهتين بالدلالة نفسها: وصفة أسقليبيوس عبارة عن «توصية» يمكنني الأخذ بها أم لا؛ ووصفة زيوس هي قانون محتوم أخضع إليه، رضيتُ بذلك أم لم أرضَ. السؤال الوحيد هو إذا كنتُ راضياً بذلك أم أتمرَّد. يمكن القول أيضاً: المسألة هي معرفة إذا كان هذا الأمر «يلائمني» أم لا. يقوم ماركوس أرليوس بتطوير نوعٍ من برهان التناسُب عندما يقول بأن الأحداث التي تقع لنا «تُناسبُنا» (sumbainein)، تماماً مثل الأحجار المنحوتة التي «تناسب» بناء هرم من الأهرامات، أو يمكن أن نضيف، مثلما «يناسب» الدواء مرضاً من الأمراض.

في السياق نفسه، يؤكّد [ماركوس أرليوس] أن ما «يجلبه» لنا القَدَر (زيوس) ينبغي القبول به مثل الوصفة التي تناسب علَّتنا (V, 8, 5-6)، لأنها فحسب ناجعة للجميع (V, 8, 11). أيُّ معنى يمكن إضفاؤه على هذا المفهوم الغريب «صحَّة العالم»؟ يبدو أنه مفهوم كوسمو-لاهوتي يدلّ على «النظام الذي يريد الفعل الإلهي إرساءه في العالم»[1]. ما ينطبق على الصحَّة الفردية، الجسدية والعقلية؛ أي إنها «خليط تامّ» (eukrasia) ومعتدل العناصر، ينطبق

= ابتكر الطب الطبيعي بالتداوي بالأعشاب والحمَّامات الباردة والرياضة الجسدية والأكل الخفيف. لجأت العديد من المؤسسات الطبية إلى طريقته في التداوي، وتوفير برنامج علاجي خاص للمرضى مستوحى من الطب البديل الذي استحدثه. تدور جميع أعماله حول تقنيات التداوي الطبيعي. (المترجم).

(1) Ibid, p. 94.

أيضاً على توازن الكل، لا بدَّ من ذلك. نجد هنا تعريف الصحَّة كما رأيناه من قبل مع نظرية الأمزجة وقد تمَّ نقله على الصعيد الكوني. لمَّا كان الكون مُصوَّراً على أنه منظومة عُضوية يُدبّرها انسجام واحد (V, 8, 4, p. 84)، فلا يمكن تفادي نقل فكرة الصحَّة من المستوى الفردي إلى المستوى الكوني. يدعونا ماركوس أرليوس إلى التأمُّل في هذا النوع من النقل: «تمثَّل العالم كائناً واحداً له جوهر واحد ونفس واحدة. تأمَّل كيف أن الكل يرتبط بملكة واحدة من الإحساس، ملكة هذا العالم؛ وكيف أن الكل يتصرَّف حسب الدَّافع الذي يُحرّكه، وكيف أن الكل يُسهم سبباً في الكل، وبأيَّة طريقة الأشياء منسوجة وملتفَّة حول بعضها البعض» (IV, 40, p. 75).

ما يصحُّ على الحياة الفردية يصحُّ أيضاً على الحياة الكونية: الغريزة الأساسية هي غريزة الاحتفاظ: «أفعال الآلهة حُبلى بالعناية؛ أفعال الحظ لا تقوم دون الطبيعة، ودون أن ترتبط أو تتشابك مع الأحداث التي تُوجّهها العناية. الكل نابع من ذلك. فضلاً عن ذلك، كل ما يحدث هو ضروري ونافع للعالم الكوني الذي تنتمي إليه أنت. كذلك، بالنسبة لكل جزء من الطبيعة، الخير هو ما يحتمل الطبيعة الكونية ويخصُّ احتفاظها» (II, 3, p. 44). نحن بحضرة لاهوتٍ آخر يختلف عن لاهوت أبيقور الذي يشتمل على عقيدة واحدة: السعادة الكاملة للآلهة التي تتنافى مع فكرة العناية. عند الرواقيين على العكس من ذلك: العقيدة الأساسية في اللاهوت عندهم هي فكرة العناية. ما هي نتائج نقل مفهوم الصحَّة على المستوى الكوني؟ يشير فولكه إلى مبدأين أساسيين.

1- النتيجة الأولى هي إعادة تقييم فكرة الصحَّة. يَرى العديد من الرواقيين، وعلى رأسهم كريسيبوس، أن الصحَّة الفردية، مثلها مثل الثراء أو المجد، تنتمي إلى الخيرات الحيادية أخلاقياً، «الثوابت المحايدة» غير الضرورية للحياة السعيدة، على العكس من ضرورة الفضيلة. لا يعني هذا الأمر أنه ينبغي إهمال الصحَّة؛ إنها بالأحرى «مُفضَّلة» على المرض، وهذا

يُثبت أنها تتمتّع بقيمة معيَّنة (axia). وإن لم تكن الصحّة العقلية جزءاً من السعادة، فهي على الرغم من ذلك شرط خارجي. ما دام يُعدّ العالم «حيّاً كاملاً»، وصحّته تعادل «نجاح» زيوس، فإن الصحّة الكونية لها مقام شريف تفتقر إليه صحّة الجسد[1].

2- تخصُّ النتيجة الثانية فكرة صحَّة النفس التي على عاتق الفلسفة العناية بها، فهي لا تنفصل عن صحَّة العالم. لا وجود لصحَّة حقيقية للنفس بغياب عقلٍ «يستعدُّ لتلقِّي كل ما يحدث» (X, 35, 4, p. 172) ويستقبله بإرادة حسنة. نجد المفارقة نفسها التي ألفيناها من قبل: «بالنسبة إلى الفرد، تُشبه صحَّة العالم صحَّة الجسد (toiouton... hoion)، وعلى الرغم من ذلك، عليه أن يستعدَّ في كل لحظة فقدان هذه الأخيرة وصيرورته مريضاً أو معاقاً، مع فكرة أن هذه الحوادث تُسهم في النظام الكوني، وفي صحَّة العالم، على غرار العلاجيات الطبية القاسية تُسهم في صحَّته الخاصة به»[2].

على الخلاف من الصحَّة الفردية، لا شيء يُشوّه صحَّة العالم. مساعدة صحَّة العالم هي التعلُّق بالشباب الخالد للعالم: «على العموم، تُسهم الطبيعة الكونية بمختلف التحوُّلات الجارية في أركانها في الحفاظ على شباب وقوَّة العالم الكوني. لا يكون جميلاً وفي محلّه سوى من هو مفيد للكل» (XII, 23, p. 196). لكن مهما فعلنا، ألا تستخدمنا الطبيعة الكونية لبلوغ أهدافها؟ هذا صحيح: لا يمكن للفرد أن يكون خطراً حقيقياً على صحَّة العالم. يكمن السؤال الوحيد في معرفة ما إذا لم يكن الرضا بالضرورة مناسباً لمقامه، في كونه كائناً عاقلاً، من السلوك العكسي. في هذه النقطة بالضبط، التي ترتسم فيها ملامح مهمَّة علاجية مفارقة، تعود المقارنات الطبية عبر صور عنيفة من البتر والتشويه. من لا يقبل بما يحدث له، يحمي نفسه من الكل، ويقوم في

---

(1) Ibid, p. 99.

(2) Ibid, p. 100.

الوقت نفسه بتشويهه (V, 8, 13)، ونقول إنه يقوم ببتره. ينبغي إذاً رفض تشويه الكل، وإن كان هذا الكل يشوّهنا: «هل رأيتَ صُدفة يداً مبتورة أو رجلاً أو رأساً مقطوعاً وملقى على بُعد أمتار من الجسد؟ هكذا هو أيضاً من لا يقبل ما يحدث له، وينفصل عن الكل، أو يتصرَّف ضدَّ المصلحة العامة» (VIII, 34, p. 136).

هذا البتر هو أيضاً مرض النفس، يُعلّمنا العلاج الفلسفي كيف التصدّي له. كما يشير فولكه، غالباً ما يستعمل ماركوس أرليوس المصطلح العلاجي للدلالة على هذه العملية في البتر أو القطع. عندما ينعزل الإنسان عن الكل، يُصبح من جرَّاء ذلك عبارة عن دُمَّل (apostèma, abcès)، أو ورم (phuma)، ونقول اليوم زائدة سرطانية، انبثاث: «تصير نفس الإنسان شتيمة عندما تصبح حسب استطاعتها ورماً أو دُمَّل العالم. السخط ضد حدث من الأحداث معناه النمو خارج الطبيعة التي تختبئ فيها أجزاء طبائع كل كائن من الكائنات» (II, 16, 1-2, p. 48). وأيضاً: «إنه دُمَّل العالم (apostêma) من ينصرف عن العالم، ويعتزل (aphistamenos) عقل الطبيعة المشتركة التي تجلب ما يحدث، والتي جلبتك أنت أيضاً. إنه عضو مبتور من يحمي نفسه الجزئية عن الكائنات العاقلة؛ لأن النفس واحدة» (IV, 29, 3, p. 72). يُقدّم فولكه صيغة درامية للمفارقة الثانية، لنقل الاستعارة العلاجية إلى المستوى الكوني: «لا يُسهم الفرد فحسب حسب استطاعته وإمكانياته في صحَّة العالم عندما يقبل بما يصيبه من مرض أو إعاقة، لكن عكسياً، برفض هذه الأضرار على صحَّته هو يُسيء إلى صحَّة العالم، أو بعبارات مذهلة، يجعل من نفسه نتيجة مَرَضية تُهدّد صحَّة العالم»[1].

تكمن المفارقة في ما يأتي: إذا كان الفرد لا ينسى إلى أيّ مدى حياته عابرة، فإن النفس العاقلة بين جنبيه تربطه بالكل. بهذا المعنى، يُصبح

(1) Ibid, p. 104.

التَّحويل الفلسفي أمراً حاسماً وتطبيق النُّبل هو الفعل الذي تندمج به النفس في الكل من جديد بعد أن انفصلت عنه. على أثر هذه النصيحة يختتم الحكم الثامن (VIII, 34): «لكن، وهذا شيء باهر، لديك موارد قُدرتك على الالتحام بالكل مُجدَّداً. لا يوجد جزء آخر منحه الله القُدرة على الاندماج في الكل بعد أن انفصل عنه غيرك. انظر بأيّ لُطفٍ كرَّم الإنسان. لقد وهبه القُدرة على عدم الانفصال عن الكل؛ وإذا وقع أن انقطع عنه، يمكن أن يرتبط به من جديد، ويتبوَّأ مقامه جزءاً من الكل» (VIII, 34, 2-4, p. 136). في اليوم الذي تمرض فيه نيكيديون مرضاً شديداً، عندما تُعاني مثلاً من مرض عُضال[1]، هل تقبل بنصيحة ماركوس أرليوس؟: «ليس وجعك في المبدأ الذي يُدبّر الآخرين، ولا في أيّ تعديلٍ أو إتلافٍ تتركَّب منه. أين هو إذاً؟ إنه في الجانب الناطق فيك، والمعبّر عن الآلام. ليخرس إذاً والكل على ما يُرام! مهما كان جارك الأقرب إليك وهو جسدك مقطَّعاً أو محروقاً أو متقيّحاً أو مغنغراً (gangrené)، فإن الجانب الناطق حول هذه العوارض يحافظ على هدوئه؛ بمعنى أنه لا يحكم بالشر أو بالخير على ما يحدث للإنسان الشرّير أو للإنسان الخيّر. ما يمكن أن يحدث للإنسان الذي يحيا ضدَّ الطبيعة، أو يحيا وفق الطبيعة، لا يلائم الطبيعة وليس ضدَّها أيضاً» (IV, 39, pp. 74-75).

عندما يبدو لها الألم لا يُطاق، هل تتذكَّر هذا الحكم؟ «ما لا يُطاق يقتل، ما يدوم يُطاق. يمكن للعقل أن يحافظ على هدوئه عندما يستدرك نفسه، ولا يصبح من ثمَّ المبدأ المدبّر أمراً سيّئاً. أما بالنسبة إلى الأعضاء التي يُؤذيها الألم، فعليها، إن استطاعت، أن تتعلَّل أمامه» (VII, 33, p.

(1) يمكن متابعة هذه المناقشة عبر قراءة كتاب فريتز زورن، «مارس»، الذي يفصل جذرياً الدافعين اللذين يربط ماركوس أرليوس بينهما: العناية الإلهية وصحَّة العالم. حول هذا الكتاب، أحيل دراستي: «هل ينبغي تفكيك نظرية العدالة الإلهية؟»:
J. Greisch, «Faut-il déconstruire la théodicée?», in Archivio di Filosofia, LVI, 1988, coll. «Teodicea oggi», pp. 647-673.

119). أو أيضاً: «أمام كل ألم، فكّر في أهميتك: هذا أمر غير مشين، ولا يؤذي عقلك الذي يُدبّرك؛ لأن العقل لا يفسُد بالألم، لا بوصفه عاقلاً ولا باعتباره اجتماعياً» (VII, 64, p. 124). مثلما أن صحّة النفس تتحدَّد بمقتضى «الاحتفاظ بسلامة المبدأ الذي يُدبّرني» (VIII, 43, p. 138)، لا يُظنُّ في وجود ألم آخر أشدّ من فقدان هذا المبدأ المدبّر الذي ينبغي حمايته «كحلقة كاملة الأستدارة» (VIII, 41, p. 138)، وهذا حتى في الوضعيات الحرجة: «أعْبُر الحياة دون عنف، النفس مبتهجة، وإن صرخ في وجهك الناس كلهم، أو حاولت الانفعالات النّيْل من الجبلّة التي متّنتها في ذاتك(1). ففي الأحوال كلّها، ما الذي يمنع فكرك من المحافظة على هدوئه، وأن يحمل حُكماً صحيحاً حول ما يحدث من حولك، وأن ينتفع من الأمور التي تطرأ عليك؟» (VII, 68, p. 125).

بالإضافة إلى هذه النصائح، التي تنسجم مع التعاليم المشتركة لكريسيبوس وأبكتيتوس، يضيف ماركوس أرليوس نصيحة أخرى من عنده: النظر إلى كل هذا علامة على العناية الإلهية التي لا تعده بشفاء مُعجز، بل تطلب منه الإسهام بأوجاعه وآلامه في صحّة العالم. لا يكفي تعلُّم «اللامبالاة تُجاه الأشياء الحيادية» -«يمكن للنفس أن تجد في ذاتها القُدرة على العيش حياة جميلة، شريطة ألا تكترث بالأشياء الحيادية» (XI, 16, p. 182)-، ينبغي علاوةً على ذلك الإسهام في صحّة العالم، مثلها مثل الأثر الإلهي؛ لأن

---

(1) العبارة الحرفية في النص: «أو مزّقت الحيوانات الضارية قِطَع العجينة التي كثّفتها حــــولـــك» (même ces les fauves déchirent les morceaux de cette pâte que tu épaissis autour de toi). يُقال في المجاز «حسن الجبلّة» (de bonne pâte) للدلالة على الشخص صافي المعدن وطيّب السلوك والأخلاق. أمّا ترجمة «الحيوانات الضارية» (les fauves) بالانفعالات، لأن القدماء وضعوا لكل انفعال أو عاطفة صورة حيوانية مقابلة له؛ وغالباً ما كانت تُشبَّه الانفعالات، مثل الغضب والحميَّة والعدوان، بالحيوانات المفترسة. (المترجم).

«[...] لا أحد بذاته يتأثّر بالألم واللذّة، بالموت والحياة، بالشهرة والظلمة، وهي أمور تستعملها الطبيعة الكونية بحياد، دون أن يرتكب إثماً» (IX, 1, p. 146). لنتخيَّل أن نيكيديون كانت لها محادثة خاصة مع الفيلسوف-الإمبراطور ماركوس أرليوس، كيف سيكون ردّ فعلها أمام دعوته لها بأن تجعل نفسها في خدمة صحّة العالم (VII, 19, p. 116)، حيث «الكل متشابك، وهذا التشابك مقدّس» (VII, 9)، ولاسيّما إذا كانت ضحيَّة آلام لا تُطاق؟ في منتهى الألم، ألم غير كوني على الإطلاق لأنه متفرّد دائماً، هل تقول نيكيديون: مالي والكل؟

تُقرأ فقرة من الكتاب الثامن من (**الخواطر**)، باعتبارها حواراً فلسفياً مصغَّراً بين ماركوس أرليوس ونيكيديون: «إذا قُمتِ بحذف ظنّك حول ما يبدو أنه يؤلمك، فإنك تضعين نفسك في الوضعية الراسخة التي لا تُقهر -من أنتِ؟' العقل. لكن لستُ عقلاً فحسب. -ليكن ذلك! ليتفادَ العقل أن يُسبّب لنفسه الحزن» (VIII, 40, p. 137). هل هذا كل ما في الأمر؟ بالنسبة إلى الذين يرون أن الألم ليس كونياً، بل هو شخصي بحت، أليس من حقهم أن يقولوا: لماذا أشعر نفسي مسؤولاً عن سعادة الكلّ المجهول؟ ألا يُبطل الألم الخاص بالفرد البرهان الذي يُشدِّد عليه ماركوس أرليوس بإلحاح، باستدلاله بالحُجّة الدامغة وهي أننا، بوصفنا أفراداً، هل نحيا خارج الكل؟ يُقدّم لنا «الفكر الجديد» عند فرانتس روزنتسفايغ، الذي سنختم به مشوارنا، مثال علاجٍ فلسفي تكمن غايته الجوهرية في تحرُّرنا من الفخّ الذي يُمثّله فكر الكل. لكن، ربما نحن مدعوون، على الرغم منّا، إلى التساؤل إذا كان «العالم» اليوم، أو جزء من العالم الذي نسكن فيه وهو «الكوكب الأزرق»، يسوء أكثر فأكثر، وأن الإسهام في صحّته ليس من مهام أخلاق المسؤولية التي لا يمكن تفاديها.

* * *

المراجع

Source:

- Theiler, Willy, Kaiser Marc Aurels Wege zu sich selbst, Zürich, Artemis, 1951, (éd. critique).
- Marc Aurèle, Pensées pour moi-même suivies du Manuel d'èpictète, trad., Mario Meunier, Flammarion, coll. «GF Philosophie», 1954.

Bibliographie secondaire:

- Birley, Anthony, Marcus Aurelius. A Biography, New Haven, Yale University Press, 1987.
- Cresson, A., Marc Aurèle, Paris, PUF, 1962.
- Dailly, R., van Effenterre, H., «Le cas Marc Aurèle. Essai de psychomatique historique», Revue des études anciennes, LVI, 1954, pp. 347-365.
- Farquharson, A.S.L., Rutherford, R.B., The Meditations of the Emperor Marcus Antonius, The Meditations of Marcus Antonius: And a Selection from the Letters of Marcus and Fronto, Oxford, Oxford Paperback Classics, 1998.
- Hadot, Pierre, Exercices spirituels et philosophie antique, pp. 117-172.
- La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle, Paris, Fayard, 1997.
- Neschke, Ada., «Le "dieu intérieur". Essai d'herméneutique sur la conception du soi-même dans les Pensées de Marc Aurèle», Variations herméneutiques, nº 3, octobre 1995, Neuchâtel, pp. 1-18.

- Rutherford, R.B., The Meditations of Marcus Aurelius : A Study, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Voelke, André-Jean, La philosophie comme thérapie de l'âme, chap. VI, pp. 91-106.



الفصل الثامن

التَّطهير الشكِّي

العيش دون ظنون ثابتة

«أيُّهَا الشَّيْخُ الهَرِمُ، يَا بِيرُون، كَيْفَ وَأيْنَ وَجَدْتَ وَسِيلَةَ فِرَارِك مِنْ عُبُودِيَة الظُّنُون وبُطْلَان سَخَافَة السُّفْسْطَائِيين، وَمِنْ بَيْنِ كُلِّ الخَدَائِع كَيْفَ وَقَعَ الرَّابِطُ تَحْتَ قَهْرِ فِكَاكِك، وَلَمْ تَرَ أيَّ رِيَاح تَهُبُّ عَلَى اليُونَانِ مَعَ الآخَرين، مِنْ أيْنَ أتَتِ الأشْيَاءُ وأيْنَ مُسْتَقَرُّهَا الفَالِك؟»

Diogène Laërce, Vies, IX, 65.

قبل أن نغادر ساحة الفلسفة الهلينية، ينبغي أن نُلقي نظرة على استعمال الشُّكَّاك للبرهان العلاجي. سأتقدَّم وفق خمس مراحل؛ ستكون المرحلة الأولى عبارة عن شرح موجز للأصل التاريخي للنزعة الشكِّيَّة، «مدرسة» أسَّسها بيرون الأليدي (نحو 365 إلى 275 ق.م) (Phyrrhon d'Elis)، أحد أقدم رفقاء أبيقور (1)، وستكون بقيَّة الفصل مخصَّصة لفكر سكستوس أمبيريقوس، طبيب يوناني من نهاية القرن الثاني قبل الميلاد (نحو 140-160 - 220-230 ق.م)، الذي سيكون أهم مصدر لمعلوماتنا حول الشكيَّة العريقة. علاوةً على الكتب الثلاثة المسمَّاة (دراسات بيرونية)

(Hypotyposes, Esquisses phyrrhoniennes)، وهي نوع من الخلاصة الفلسفية الشكيَّة، حرَّر سكستوس عدَّة بحوث جدالية ينتقد فيها الفلاسفة «الدوغمائيين» من وجهة نظر شكيَّة. أعطي، أوّلاً، تقديماً شاملاً لفلسفة هذا الكاتب (2)، قبل دراسة استعماله للاستعارة العلاجية. بعد وصف التشخيص الذي قام به (3)، سيتعلّق الأمر بتحليل (برفقة نوسبوم وفولكه) ممارسته العلاجية بنوع من التفصيل (4)، قبل الاختتام ببعض الملاحظات النقدية المتعلّقة بالتصوُّر الشكّي للسعادة (5).

1- بيرون السعيد: كيف يصبح أحدهم شكيّاً؟

ثمَّة تقليد ذكره ديوجين اللائرسي يجعل من هوميروس مؤسِّس هذه الطائفة؛ لأنه «تكلَّم عن الأشياء نفسها بطرق أخرى، ولا يحمل معه أيَّ حكم قطعي». تحت أيَّة شروط يمكن لهذا السلوك أن يتحوَّل إلى موقف فلسفي مهم، يقوم على تعليق الحكم (epochè logon) وأيّ نوع من الرياضات الروحية هي ضرورية لتُعوّدنا على ذلك؟ لتفادي في الحال فكرة كاريكاتورية حول الشكيَّة، ينبغي العودة إلى بيرون (365؟-275؟ ق.م) المشهور باسم «السَّعيد»، مؤسّس المدرسة. حسب ديوجين اللائرسي، كان بيرون رسَّاماً ضعيفاً، قادته أسفاره خلال حملات الفاتح الإسكندر الأكبر نحو الهند، ومن المحتمل أن يكون قد التقى بالحكماء العُراة (gymnosophistes). حسب التراث الدكسغرافي (tradition doxographique) الخاص بتصنيف الآراء، بدأت موهبته الفلسفية في الهند، ووجدت تعبيرها في فلسفة هي إعادة قراءة في سِتار مايا[1]. قارنه بعض المفسّرين أيضاً بتقنية

(1) «سِتار مايا» (voile de Maya): هو مبدأ التفرُّد في الفلسفات الهندية، يُري حقائق الأشياء بدلاً من مظهرها الخارجي. بانكشاف الستار تظهر الأشياء على حقائقها؛ والوصول إلى هذا المقام مشترط بالرياضات الروحية. ذكره شوبنهاور في كتابه (العالم إرادة وتمثُّلاً)، ونيتشه في (العلم المرح) (فقرة 1). (المترجم).

«الأنقليس المهتز»[1]، التي كان المفكرون البوذيون[2] يمارسونها.

غير أن «الشكيَّة» البوذية، التي تجد تعبيرها الرمزي في «اهتزازات الأنقليس» لا مكافئ لها عند بيرون، على اعتبار أن الشكيَّة في البوذية لا تنفصل عن أربعة دوافع ميتافيزيقية: أزلية العالم، تناهيه المكاني، «خلود» الشخص الذي وجد الحقيقة، التماهي بين الجسد والنفس[3]. لقد اشتُهر بيرون، مؤسّس هذا الموقف الفلسفي، بهمِّه في «عدم إثبات أيّ شيء». تبعاً للتراث الدكسغرافي، «كان بيرون يقول إن لا شيء جميل أو قبيح، ولا عادل أو غير عادل، والأمر نفسه بالنسبة إلى كل الأشياء، لا شيء حقيقي، بل يتصرَّف الناس حسب الاتفاق والعادة»[4]. الأشياء هي كما هي، وليس كما تبدو في المرآة المشوَّهة لانتظاراتنا أو أحكامنا. يجد هذا الموقف المفارق، الذي يُبرزه عددٌ كبير من الحكايات والنوادر ذات النوايا السيّئة أحياناً، أساسه النظري في القناعة بأن الأشياء ذاتها (ta pragmata) قائمة على «اللا-مبالاة، اللا-ميزان، اللا-قرار». الأشياء الوحيدة التي يمكن أن نتوصَّل بها هي المظاهر (les apparences).

يثير تأويل فكر بيرون صعوبات مشابهة لصعوبات إيجاد سقراط «التاريخي» في محاورات أفلاطون. الشخص الوحيد الذي يوفّر لنا الحظوظ المثلى في إيجاد فكره الصحيح هو تلميذه تيمون الفليوسي[5]. شهادته مذكورة

---

(1) «الأنقليس» (anguille): هو نوع من السمك الذي يشبه الأفعى، له القدرة الهائلة في التنقل والتسلُّل بين الصخور والرمال تحت البحر. (المترجم).

(2) Richard Bett, Pyrrho, His Antecedents and His Legacy, Oxford, Oxford University Press, 2000, 171.

(3) Ibid, pp. 169-178.

(4) Diogène Laërce, IX, 61.

(5) تيمون الفليوسي (نحو 325-235 ق.م) (Timon de Phlionte ou Phlious): فيلسوف شكّي يوناني، الأقرب إلى تعاليم بيرون بتنظيم المدرسة الشكيَّة نظرياً. (المترجم).

في الكتاب الثامن من (حول الفلسفة) (Peri philosophias) للفيلسوف المشّائي أرستكلس المسّيني[1]: «من الأجدى قبل كل شيء القيام ببحث حول معرفتنا الخاصة. إذا كُنَّا لا نعرف شيئاً، فلا جدوى من دراسة الباقي. لقد أشار إلى ذلك العديد من القدماء، وقام أرسطو بالبرهنة ضدَّهم. دافع بيرون الأليدي هو الآخر بحميَّة عن هذا الموقف. لم يترك أيَّ شيءٍ مكتوب، لكن قال تلميذه تيمون إن من يُريد بلوغ السعادة عليه أن يأخذ في الاعتبار هذه المسائل الثلاث: أولاً، ما هي أشياء الطبيعة؟ ثانياً، كيف نتصرَّف إزاء هذه الأشياء؟ أخيراً، ماذا يَنْتُج عن هذا التصرُّف؟ حسب نظره، أعلن (apophainein) بيرون أن الأشياء (pragmata) هي أيضاً (ep'isês) حيادية (adiaphora, indifférentes) لا يمكن تقييمها (astathmêta, non évaluables)، ومترددة يقينياً (anepkrita, indécidables). لهذا الغرض، لا تُعطي أحاسيسنا وأحكامنا أيَّة حقيقة أو بطلان[2]؛ لهذا لا يمكن وضع الثقة فيها، وينبغي أن نكون بلا ظنّ أو ميل، راسخون، بعدم القول، بشأن أيّ شيءٍ، على انفراد، إنه يوجد أو لا يوجد، أو إنه يوجد ولا يوجد في الوقت نفسه، أو لا هو كائن ولا هو غير كائن. ما ينتج بالنسبة إلى من يتصرَّف هكذا، حسب تيمون، هو الاستعمال الشحيح للكلام، ثم عدم التأثُّر أو السكينة (ataraxia)، وحسب أنيسيديموس[3]، اللذَّة»[4].

---

(1) أرستكلس المسيني (Aristoclès de Messine) (القرن الثاني قبل الميلاد): فيلسوف مشّائي، أستاذ ألكسندر الأفروديسي. من أعماله تاريخ الفلاسفة وآراؤهم، يحارب فيه الأفكار الشكيَّة. بفضل هذا المؤلَّف، تمَّ التعرُّف على العديد من الأفكار الشكيَّة. (المترجم).

(2) Dia touto mête tas aisthèsis hêmôn mête ta doxas alètheuein ê pseudesthai.

(3) أنيسيديموس (عاش بين 80 ق.م و10 بعد الميلاد) ènésidème/Ainêsidêmos، فيلسوف شكّي ومؤسّس البيرونية الجديدة. (المترجم).

(4) Aristoclès, cité par Eusèbe, Préparation évangélique XIV, 18, 1-5, trad. in A.A. Long et D.N. Sedley, Les philosophes hellénistiques, I, p. 41.

يرى مارسيل كونش وريتشارد بيت[1] أن فلسفة بيرون لا تلائم تماماً النظرة التي بلورها الشُّكَّاك اللاحقون، ولاسيّما سكستوس أمبريقوس. عنوان الفصل الأول من كتاب بيت هو: «بيرون غير الشكّي». يمكن أن نقول: إن بيرون لم يكن «بيرونياً» بعدُ، مثلما أن توما الأكويني لم يكن «توماوياً» بعدُ، ولا ديكارت «ديكارتياً»، ولا ماركس «ماركسياً»،... إلخ. إذا كان السرد، الذي قدَّمه تيمون حول فلسفة بيرون، صحيحاً، يمكن إسناد ثلاث أطروحات إلى هذه الفلسفة.

1-1- اللاتحديد الأساس للأشياء:

ترتبط الأطروحة الأولى بطبيعة الأشياء التي يصفها بيرون وفق ثلاثة محمولات تشتمل على الألفا السالب[2]: الأشياء غير-مبالية، غير-ثابتة، غير-محدَّدة. مؤوّل بيرون له الخيار بين قراءتين ممكنتين: إمَّا هذه النعوت لها معنى «أنطولوجي» (أو «ميتافيزيقي» في المصطلح الذي يُقدّمه بيت[3]، وإمَّا دلالة معرفية. في الفرضية الأولى، تُحدّد هذه النعوت البنية القصوى للواقع؛ وفي الفرضية الثانية («فنومينية»[4]، تُميّز المعرفة التي يمكن أن نتحصَّل عليها. يدافع كونش وبيت عن تأويل «أنطولوجي». لا يكتفي بيرون بالتأكيد أن الطبيعة القصوى للواقع غير قابلة للمعرفة؛ بل يرى أيضاً أنها «في الأصل غير محدَّدة[5]؛ لذا لا يمكن أن تدَّعي أحاسيسنا وأحكامنا معرفة الحقيقة. إذا تمَّ اختيار هذا التأويل، فإنه يمكن إسناد "أطروحة لامحدودية" راديكالية»[6].

---

(1) Marcel Conche, Pyrrhon et l'apparence, Paris, PUF, 1994; Richard Bett, Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy, Oxford, Oxford University Press, 2000.

(2) الألفا السالب (alpha privatif): هو الحرف اليوناني «ألفا» (á) الذي يُقال للضد؛ أي عكس الإيجاب. (المترجم).

(3) Richard Bett, Pyrrho, p. 19.

(4) Phénoméniste.

(5) Ibid., p. 23.

(6) Ibid., p. 29.

حسب بيت، من شأن هذه الأطروحة «[...] أن تجد أساسها، بشكل أو بآخر، في الطرق المختلفة، وفي الغالب نزاعية، التي تؤثّر بها الأشياء علينا؛ الانطباعات التفاضلية للأشياء نفسها يختبرها أشخاص مختلفون، أو الأشخاص أنفسهم في فترات مختلفة، بحكم التحوُّلات التي تطرأ على الأشياء نفسها، وبحكم اختلاف الظروف أو تعدُّلها، واختلاف زوايا النظر لدى الملاحظين، وتنوُّع الأسباب»[1]. إذا كان «المظهر يتفوَّق على كل شيء حيثما حلَّ»[2]، كما يؤكّد بيرون، ينبغي البحث على صعيد المظهر ما عمل بارمنيدس على الكشف عنه على مستوى الكينونة ذاتها، بالانقطاع عن العالم المتقلّب للمظهر والظنّ: «تُمثّل البيرونية، فلسفة مضادَّة للبارمنيدية، ثأر المظهر الذي تركه بارمنيدس على حدة، دون أن يتخلَّص منه نهائياً»[3].

1-2- سيّد الارتياب:

أيُّ موقفٍ ينبغي تبنّيه أمام اللاتحديد الأساس للأشياء؟ الكلمة-المفتاح، التي يستعين بها بيرون، هي «الحذر»، بالتوجُّه نحو سلسلة أخرى من النعوت السلبية: «دون انحياز» (adoxastous)، و«دون انحناء» (aklineis) و«دون اعتراض» (akradantous). «دون انحياز»: عندما يكون لنا ظنّ ثابت، فإننا نُقرن به حقيقة معيَّنة لا تلائم الطابع اللامحدَّد للأشياء. «دون انحناء»: لا يوجد أيُّ سببٍ قاهر في اختيار هذا الشيء بدلاً من ذاك. «دون اعتراض»: لا يمكن أن يكون حذرنا انتقائياً؛ عليه أن ينطبق على كل شيء. تدين هذه الراديكالية[4]، التي ينعتها كونش «بالانتفاخ أو فلسفة التقلُّب»[5]، بيرون

(1) Ibid., p. 115.

(2) Diogène Laërce, IX, 105.

(3) M. Conche, Pyrrhon ou l'apparence, p. 237.

(4) Sur cette question controversée voir: Alan Bailey, Sextus Empiricus and Pyrrohnean Scepticism, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 214-255.

(5) M. Conche, Pyrrhon ou l'apparence, p. 304.

بالامتناع عن كل حكمٍ موضوعي. في الأحوال كلّها، عليه أن يقول: «يبدو لي (س) كذا أو كذا».

1-3- التجرُّد عن الإنسانية:

يدفع بيرون ثمناً باهظاً نتيجة قراره في الامتناع عن كل حكمٍ دون أن يسقط الشكّ الكوني؛ فهو يتحمَّل قوة التناقضات الملاحَظة على مستوى المظاهر دون أن يُطبّق عليها المبادئ العقلية في عدم التناقض والثالث المرفوع كما يفعل أرسطو: «بامتناعه عن الحكم، يوجد بيرون تحت أو وراء كل تناقض»[1]. ما يُميّز فلسفته هو التركيب بين أطروحة اللاتحديد بالبحث عن السكينة، التي تفترض التخلّي عن التصوُّر اليوناني المعتاد حول العلاقة الضرورية بين البحث النظري والتماس السعادة[2]. يدفعنا هذا الموقف إلى الوعي بالطابع الغائر لحريتنا. حسب بيرون، لا يمكن البرهنة عقلياً على أيّ فعلٍ حرٍّ؛ أي لا وجود لأساسٍ أخلاقي؛ لأن «في أصل كل قرار بشري ثمّة أساس اعتباطي محض»[3]. السكينة أو «اللامبالاة» (ataraxia) مخصَّصة للذين يقبلون بأن يكونوا «دون صوت» (aphasia)، فيما يُعلن الآخرون آراءهم بصخب وإجهار. لا يعني غياب الكلام الصمت المطبق.

الاعتراف «بأن ليس لدي ما أقوله حول المسألة» لا يعني بتاتاً «ليس لدي ما أقوله على الإطلاق»! يُشبه فقدان اللسان (aphasia)، عند بيرون الصمت النهائي لـ(**الرسالة المنطقية الفلسفية**) لفتغنشتاين: «يحتمل الخطاب البيروني تهكُّماً إزاء نفسه، ويحيل إلى الصمت»[4]. هذا التهكُّم هو الطريقة المنطقية الوحيدة في احترام «الانكشاف الذاتي للمظهر»[5]، دون نسيان الطابع

(1) M. Conche, Art. «Pyrrhon», in Dict. aut. phil, II, p. 2159.

(2) Richard Bett, Pyrrho, p. 179.

(3) M. Conche, Art. «Pyrrhon», in Dict. aut. phil, II, p. 2159.

(4) M. Conche, Pyrrhon ou l'apparence, p. 305.

(5) Ibid.

الافتراضي المحض لتوكيداتنا، والنضال من أجل إيجاد الكلمات التي تُعبّر أحسن عمّا يُضاد التوكيد أو الجزم. سيكون هذا التحفُّظ أكثر صرامة بشأن استعمال كلمة «كينونة» التي يتناولها الفلاسفة منذ بارمنيدس بإسراف. نصيحة بيرون في هذا الصدد راديكالية، وتُقدّم لنا فكرة أولية حول راديكالية العلاج الشكي، شريطة الامتناع الراديكالي عن قول: «هذا الشيء هو». ينعكس حياد الأشياء (أو لامبالاتها) في السكينة، أو طمأنينة النفس، وفي غياب الانفعال (apathia). هذا الهدوء الذي يمكن خلطه بالبرودة، أو انعدام الإحساس، هو ثمرة العقل والفلسفة (ek logos kai philosophias).

لا يتردَّد هواة الحكايات والطرائف من الاستهزاء بهذا الموقف. «حياته تُبرّر نظرياته»، يقول ديوجين اللائرسي. يُقدّمه على أنه معوَّق ذهنياً؛ حيث تُعرّضه لامبالاته إلى كل أنواع الأخطار، ويحتاج لأن يحرسه محيطه حتى لا يقع له مكروه. يبدو أن ظل الحادث الميتافيزيقي لطاليس يحوم باستمرار حول حياة بيرون: «لم يكن يحترس من أي شيء أو يتجنَّب شيئاً؛ كان يتحمَّل كل شيء: إذا اصطدمت به عربة، أو سقط في حفرة، أو عضَّته كلاب، كان على العموم لا يثق في حواسه»[1]. يُلتمَس وراء هذا الوصف الكاريكاتوري افتتاناً فعلياً [بشخصيته]. يظهر هذا الافتتان في حكاية أوردها بوسيدونيوس: «كان ذات مرة في البحر، وكان رفاقه مذعورين من العاصفة؛ كان الوحيد الهادئ والمحافظ على أعصابه، مُبدياً في السفينة خنزيراً صغيراً كان يأكل، قائلاً إن على الحكيم أن يحافظ على هذه اللامبالاة»[2]. وإن وُجد اقتطاع سردي (péricope)[3] مماثل للعهد الجديد، لا يوجد علَّة كافية تجعل من المسيح شاكّاً عن غير دراية منه.

---

(1) Diogène Laërce, Vies IX, 62.

(2) Ibid, 68.

(3) يُقال «الاقتطاع السردي» (péricope) أو «السُّريدة»: على الاقتباس الجزئي من القصة، يُشكل وحدة دلالية وفكرية منسجمة؛ فيتَّخذ دلالة بمعزل عن السياق. الكلمة =

الحكاية الواردة لطيفة وليست قبيحة؛ فهي تُبيّن، حسب بيرون، كيف أن الإحساس بالمعنى العادي يمتزج بالظن؛ ومنه المهمَّة الأخلاقية الصعبة: «الإحساس بكل الإغراءات أو الحساسية تُجاه الإهانات، إزاء الصراعات أو اضطرابات العالم»، عليها أن تترك «المجال لإحساس ذي انطباعاتٍ خالصة»[1]. يُحيل التصوُّر الذي شكَّله بيرون حول الأخلاق إلى الجمع بين الحذر من الحواس والبحث عن السكينة (أتَارَاكْسْيَا)، الذي ينطبق أيضاً «على الشروط القصوى للألم ولبلايا الجسد»[2]. هل يعني ذلك، كما يظنُّ بعض البيرونيين اللاحقين، أن الإرادة القويَّة في الحياة وفقاً للمظاهر تضع بيرون في نوعٍ من الاتفاقية الراديكالية (conventionnalisme radical) على الصعيد الأخلاقي؟ إذا كانت الشكيَّة هي خيار في أسلوب الحياة الفلسفية، فإن ذروتها الأخلاقية هي همُّ «تفادي الانخداع بمظاهر الأشياء»[3]. لا يمكن تجاهل الشهادات التي مفادها أن بيرون كان له طموح في «التجرُّد من الإنسانية»، على الأقل هذا الجانب من الإنسانية الذي يجعلنا عبيد الظنون والأحكام. يصفه شيشرون بأنه كاتب أخلاقي متشدِّد، على غرار الرواقي المتحرّر أرستون الخيوسي[4]، يرفض أن يكون الألم قبيحاً؛ لأن ما يهمُّ هو الفضيلة[5].

= اليونانية (perikopè περικοπή) تعني «الاقتطاع»، وتُستعمل في الشعائر الدينية والمواعظ لعزل فكرة عن السياق وإعطائها بُعداً شاملاً. (المترجم).

(1) M. Conche, Art. «Pyrrhon», in Dict. aut. phil, II, p. 2159.

(2) Richard Bett, Pyrrho, p. 107.

(3) Ibid, p. 89.

(4) أرستون الخيوسي (القرن الرابع قبل الميلاد) (Ariston de Chios): هو فيلسوف يوناني من المدرسة الرواقية، ميزته أنه كان أصلع الرأس (Phalanthos). يحكي عنه ديوجين اللائرسي قوله: «البراهين الجدلية مثل خيوط العنكبوت، تُعبّر عن فنٍّ راقٍ من البناء، لكنها لا تفيد في شيء». ترك أعمالاً، (15) كتاباً، تدور في مجملها حول الأخلاق ونقاشات لأفكار الشكّاك. (المترجم).

(5) Richard Bett, Pyrrho, pp. 102-105.

2- سكستوس امبريقوس: العلاج باللوغوس الشكّي:

القنوات التاريخية التي تربط بيرون بأنيسيديموس (صاحب «خطابات بيرونية» في ثمانية كتب، والمخترع المحتمل لعبارة «بيروني») وبسكستوس أمبيريقوس وتلميذه ساتورنينوس هي أكثر تعقيداً وتنوُّعاً من تلك التي تربط أفلوطين بأفلاطون. خلافاً لادّعاءات ديوجين اللائرسي، لا يوجد علاقة شيخ-مريد متواصلة أسهمت في نقل البيرونية من جيل إلى آخر[1]. لقد أعاد أنيسيديموس ابتكار «طريقة في التَّفلسف على شاكلة بيرون»، وتكمن أساساً «في حرية كل معتقد»؛ أي التخلي عن التعب بلا جدوى في متابعة قناعات نظرية قصوى يستحيل بلوغها. يُمثّل سكستوس أمبيريقوس مع تلميذه ساتورنينوس المرحلة النهائية للحركة التي نعتها أنيسيديموس باسم «البيرونية» (pyrrhonisme). يقول لوسيانو فلوريدي: «ككل فيلسوفٍ جيّد، كان سكستوس متكتِّماً حول ذاته»[2].

كاتبٌ خصب، كان سكستوس طبيباً من أصل يوناني، يمارس مهنته إمّا في أثينا، وإمّا في الإسكندرية، وإمّا في روما؛ حسب العديد من المؤرخين، من المحتمل أن يكون قد أقام في كل مدينة من المدن المذكورة سابقاً. كتابه **(دراسات بيرونية)** نوع من الخلاصة للمبتدئين الذي يريدون الخوض في «الطريق (agogê) الشكّي». هذه الخلاصة هي «إحدى النصوص الأكثر تأثيراً في تاريخ الشكيَّة القديمة»[3]. مسألة الأصالة الفلسفية لسكستوس من عدمها هي محلّ جدال. يصفه فلوريدي على أنه ساليري[4] أكثر منه موتسارت. هل

---

(1) Alan Bailey, Sextus Empiricus and Pyrrhonean Scepticism, Oxford, Clatendon Press, 2002, pp. 30-37.

(2) Luciano Floridi, Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 8.

(3) Luciano Floridi, Sextus Empiricus, p. 4.

(4) أنطونيو ساليري (1750-1825) (Antonio Salieri) موسيقار إيطالي، ومؤلف في الموسيقا الكلاسيكية، كان معاصراً للموسيقار الألماني موتسارت (Mozart)، لكنه =

يعني ذلك اختزاله إلى مجرَّد جامع ومصنّف للآراء الفلسفية؟ ليس الأمر مؤكَّداً؛ لأنه إذا أردنا أن نفهم الإمكانيات الفلسفية «للطريق الشكّي»، ولاسيّما فيما يتعلّق بالاستعارة العلاجية ورهاناتها الأخلاقية، من مصلحتنا قراءة متأنّية في كتابات سكستوس.

حسب ديوجين اللائرسي، كان يُطلق على البيرونيين أنهم «[...] جهلة، شُكّاك، مرتابون، باحثون، تبعاً لأفكارهم الفلسفية: باحثون، لأنهم يبحثون عن الحقيقة في كل موطن؛ شُكّاك، لأنهم يلاحظون كل شيء دون الوصول إلى قناعة ثابتة؛ مرتابون، لأن نتيجة بحوثهم هي الشك؛ جهلة، لأن حسب نظرهم الدوغمائيون أنفسهم جهلة»[1]. هكذا يُعرّف سكستوس[2] الشكيَّة: «الشكيَّة هي ملكة (dynamis) في مقابلة الأشياء الظاهرة (phainomena) أمام بعضها بعضاً وأيضاً الأشياء الذهنية (noumena)، بأيَّة طريقة كانت؛ قُدرة نصل بموجبها إلى تعليق الحكم (epochè)، وبعدها إلى السكينة (ataraxia)، باعتبارها القوَّة المكافئة (isosthenia) الكائنة في الأشياء وفي الاستدلالات المتعارضة» (Hypoty., I, IV, 8). يشتمل هذا التعريف على أربع كلمات-مفتاح خاصة بشكيَّة سكستوس، التي تتميَّز عن شكيَّة بيرون، إذا كانت فحسب تواجه تحديات نظرية جديدة، ترتبط خصوصاً بالأهمية التي توليها الفلسفة الهلينية لسؤال الغاية (telos).

2-1- فنُومِينَا (Phainomena): الشكيَّة بوصفها فنومينية:

على الخلاف من بيرون، كان سكستوس يُجاهر بالفنومينية (phénoménisme). الشيء الأكيد الوحيد الذي يمكننا الثقة به هو الظواهر،

= كان أقل شهرةً منه. بالقياس، يتساءل الكاتب إذا كان سكستوس أمبيريقوس أقل شهرة من بيرون، ومجرَّد صدى لصوته. (المترجم).

(1) Diogène Laërce, Vies, IX, 69-70.

(2) الترجمة المستعملة هي لبيير بلغران:
Sextus Empiricus, Esquisses pyrrhoniennes, éd. bilingue, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.

بمعنى شهود حواسنا؛ والباقي هو مسألة تأويل احتمالي نوعاً ما؛ أي حصيلة ظن، ومن ثمّ صراع لانهائي بين التأويلات. يسعى الشاكّ إلى التخلّص من النقاشات المتوالية التي لا تنتهي، التي يخوض فيها الفلاسفة الدوغمائيون بمعنى الأفلاطونيين والأرسطيين والأبيقوريين والرواقيين، كل واحد منهم يستحضر الأسباب التي تُدعِّم أو تُبرّر تأويله للعالم. أمام هذه المزايدة، يُحدّد الشاك انخراطه الأنطولوجي إلى الأدنى. عندما يُثبت شيئاً، فهو «يقول ما يظهر له، وينقل انفعاله الخاص (pathos) دون تدعيم الظنون (adoxastôs)، ودون التوكيد على شيء من أشياء العالم الخارجي» (Hypoty., I, 7, 15).

بدلاً من الطعن في شرعية الفارق بين المظهر والكينونة في نوع من البارمينيدية المعكوسة كما يفعل بيرون، يقبل سكستوس بهذا التمييز بين المجالين، لكن بوضعه بانتظام في جانب الظواهر. كذلك لا يعيد النظر في شرعية مبدأ التناقض. هذا النوع من الفنومينية هو مرادف للنسبوية المعمَّمة: «مثلما يقول الشخص "أتنزَّه"، فهو يقول ضمنياً "أنا الذي يتنزَّه"؛ مثلما يقول الشخص "كل الأشياء غير محدَّدة" فهو يعني، في الوقت نفسه، بالنسبة إلينا، "بالمقارنة معي" أو "حسب ما يبدو لي" (phainomena)، حيث إن ما يُقال هو الآتي: "كل الأشياء التي تمَّ عدُّها دوغمائياً بوصفها أشياء البحث يبدو لي أن لا شيء منها يتغلَّب على الآخر الذي ينازعه من وجهة نظر القناعة أو غياب القناعة"» (Hypoty., I, 24, 198).

في الكتاب الأول من (**المشاريع**) (Hypotyposes)، يعرض سكستوس مطوّلاً، وبنوع من الحذلقة، الأسباب العشرة التي توصي بتعليق الحكم: تنوُّع الحيوانات، الاختلاف بين البشر، مثلاً بين الإسكوث والهنود، الاختلاف بين الأعضاء الحسية والنشأة الجسدية، الظروف، الوضعيات، الفترات والأمكنة، العلاقة، تعدُّد اللقاءات أو نُدرتها، وأخيراً الأخلاق والعادات والقوانين والأساطير والأديان. حسُّه الحادّ يجعل منه [سكستوس] كاتباً حديثاً بشكل عجيب.

2-2- إيزُوسْتِينْيَا (Isosthenia): التوازن الشكّي بين الاعتقاد واللااعتقاد:

تدلّ كلمة «إيزُوسْتينْيَا» على القوة المعادلة أو المكافئة للاعتقاد أو عدم الاعتقاد. يمكن تصويرها بوساطة كفَّتي الميزان لهما الثِّقَل نفسه: «نسمي "قوة مكافئة" المساواة حسب القناعة أو عدم القناعة؛ حيث لا تكون الصدارة لأيّ برهانٍ من البراهين المتصارعة على برهان آخر لأنه أكثر إفحاماً» (Hypoty., I, 4, 10). على غرار الأبيقوريين، يقترح سكستوس صيغاً موجزة تتيح للمريدين استذكار السلوك الشكّي. الصيغة التي تُلخّص مبدأ التكافؤ في القوى (isothenia) هي: «لكلّ برهانٍ برهانٌ آخر يقابله ويكافئه في القوة» (Hypoty., I, 27, 202). يمكن توضيح نمط اشتغال التَّكافؤ في القوى بالمقارنة بين موقف سكستوس وموقف أبيقور من الدين. بينما يُبدي أبيقور موقفاً إصلاحياً، يبدو سكستوس محافظاً. في نظر أبيقور، الآلهة مفهومة تماماً: عندما يُدرَك أنهم سعداء، كل شيء مفهوم.

بالنسبة إلى سكستوس، إذا كان الإنسان غامضاً (غير مفهوم) -الإنسان «مركَّب من نفس وجسد، ولا يمكن إدراك الجسد ولا النفس؛ ولا الكائن البشري في نهاية المطاف» (Hypoty., II, 5, 29)-، فإن كل عبارة لاهوتية تتعلَّق بفكرة الإله ووجوده وعنايته هي إشكالية تماماً. البرهان الذي يدافع عن وجود الإله وذلك الذي يدافع عن عدم وجوده سيَّان. ينتقل النقاش -إذا كان حريٌّ بنا الحديث عن نقاش- إلى حلبة أخرى، وهي مجال الحياة الذي يبدو فيه التديُّن «شكلاً في الحياة» (فتغنشتاين) لا يمكن اقتلاعه: «إذا اتَّبعنا قواعد الحياة اليومية دون الدفاع عن رأي دون رأي آخر، نقول إن ثمَّة آلهة نبجّلها ونُثبت أنها تمارس العناية» (Hypoty., III, 3, 2). ما يعجز البرهان العقلي منحه لنا، وهو أسباب الاعتقاد، توفّره لنا الحياة في طبق من ذهب: «بحكم أن التديُّن موجود، ينبغي القول إن الآلهة موجودة» (ضد الفيزيائيين، 123، ص185).

2-3- الأبُوخِية (Epoché): تعليق الحكم:

المفهوم المنهجي الرئيس في الشكيَّة هو تعليق الحكم الذي في نظر سكستوس هو نتيجة «مقابلة الأشياء بعضها ببعض» (Hypoty., I, 13, 31). يجد هذا التعليق تعبيره في صيغة موجزة: «أعلّق (epechô) حُكمي»، معناه أنه ليس لدينا «[...] وسيلة لقول أيِّ شيءٍ من الأشياء المقترحة نجده مُقْنعاً وأيَّ شيءٍ غير مُقْنع، بالإشارة إلى أن الأشياء تبدو لنا متساوية بالمقارنة مع القناعة أو عدم القناعة» (Hypoty., I, 22, 196). يخصُّ هذا التعليق في الحكم على الواقع من وراء المظاهر؛ أي معرفة إذا كان البرج الذي يظهر لي تارةً دائرياً وتارةً أخرى مربَّعاً هو، «في الحقيقة»، أكثر تربيعاً منه دائريةً؛ ويخصُّ أيضاً النقاشات الميتافيزيقية حول المعقولات، مثلاً معرفة ما إذا كانت هناك دلائل موضوعية تُبيّن أن العالم تحكمه العناية، وأخيراً بشأن الأخلاق، معرفة ما إذا كان هناك خير وشر طبيعيان.

2-4- الأتَارَاكْسِيَا (Ataraxia): سكينة النفس:

يُسبّب تنوُّع الظواهر المشاهَدة في العالم الدُّوار. أمام هذا التنوُّع، ردُّ فعل سكستوس شبيه برد فعل المعاصرين: الحيرة والارتباك[1]: «عندما يرى الشاك هذا التبعثر في الأشياء؛ فهو، من جهة، يُعلّق الحكم بشأن وجود شيء خيّر أو قبيح بطبعه، وعلى العموم شيء تستعدُّ الطبيعة لصُنعه، فيتفادى هنا أيضاً التسرُّع الدوغمائي؛ ومن جهة أخرى، يتَّبع قواعد الحياة اليومية دون أن ينتصر لرأي على حساب رأي آخر، ويتجرَّد هكذا من كل انفعال في مجال الظنون، ويكبح انفعالاته أمام كل ما يفرض نفسه عليه» (Hypoty., III,

---

(1) العبارة الحرفية بالفرنسية: «لأيّ قدّيس يقع التكريس؟» (à quel saint se vouer?)، منحدرة من العبارة: «يُجهل أيُّ قدّيس يُكرَّس له» (ne pas savoir à quel saint se vouer)، وتعني الارتباك وعدم الحسم في الأشياء، نظراً لطابعها المعقّد أو الغامض أو المتنوّع. (المترجم).

24, 235). تُكتشَف هنا الغاية القصوى عند كل شاكّ: «السكينة (ataraxia) بشأن الظنون والاعتدال في الانفعالات (metriopatheia) في الأشياء التي تفرض نفسها علينا» (Hypoty., I, 13, 30). سنناقش لاحقاً السعادة الغريبة التي تنجرُّ عن ذلك. في دراسته ضد الأخلاقيين، يُخصّص سكستوس فصلاً كاملاً حول معرفة إذا كان الشخص الذي يتجنّب كل حكم أخلاقي يتعلّق بالخير والشر يُقال عنه أنه سعيد من جميع الوجوه. يتلخّص جوابه في بضع كلمات: «نظراً للاختلاف الكبير بين هذه الأشياء، وحده الإنسان الذي يُعلّق حُكمه يعيش منتهى حياته دون اضطراب أمام النِّعم والنِّقم الصادرة عن الظنون» (ضد الأخلاقيين، 144، ص208).

تبدو النتائج بالنسبة إلى الأخلاق مُدمّرة: هناك أساليب في الحياة بمقدار عدد الأشخاص والثقافات، ولا يوجد أيُّ سببٍ موضوعي لاختيار هذه الطريقة في السلوك بدلاً من غيرها. نظراً للتقلّب غير المنتظم للأشياء وللأفعال «[...] لا يمكننا القول ما هو الشيء الحقيقي تبعاً لطبيعته، لكن كما يبدو بالمقارنة مع هذا النمط في العيش، أو هذا القانون، أو هذه العادة، وكل واحدة من الفئات الأخرى. تبعاً لهذا النمط، من الضروري أن نُعلّق حُكمنا حول طبيعة الأشياء المتواجدة في العالم الخارجي» (,Hypoty., I, 14 163). إذا كان من الممكن دائماً تأسيسُ أخلاقٍ بناءً على هذا التّعليق في الحُكم (épochè)، فلا يمكن أن تكون سوى أخلاق اتفاقية يختزلها سكستوس في أربع صيغ أساسية: «قيادة الطبع، ضرورة الانفعالات، تقاليد الأعراف والعادات، إتيان الفنون» (Hypoty., I, 34, 237).

3- التشخيص: أمراض العُجب والإساءة:

أيُّ دورٍ تؤديه الاستعارة العلاجية في هذا السياق، والتي تبدو أنها غائبة عند بيرون[1]؟ إنها حاضرة بقوة في كتابات سكستوس. الشكيَّة التي يدعو

(1) A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie de l'âme, p. 115.

إليها ليست نظرية إبستمولوجية تخص نسبية كل معرفة بشرية، بل هي «طريقة علاجية تستفيد من كل الوسائل التي تتيح تحرير الناس من عبء اعتقاداتهم الفجّة والمتعصّبة وغير النقدية»[1]. يتلخّص السبب الأول، الذي يُفسّر العلاقة «القويَّة بشكلٍ مذهل»[2] بين البيرونيين المتأخرين والممارسات الطبية، في كون الشخصيات الكبرى من التيَّار الفلسفي كانوا أنفسهم أطباء ومنظّرين للطب. لقد كان سكستوس طبيباً معاصراً لجالينوس، وشارك في النقاش الكبير بين المدارس الطبية الأساسية: المدرسة الدوغمائية والمدرسة التجريبية والمدرسة المنهجية. تبحث المدرسة الأولى، ذات الروح المنطقية، عن تفسيرات نظرية للأسباب الغامضة للأمراض، وهي مقتنعة بأن من شأن المعرفة الطبية أن تبلغ «السبب» (le pourquoi) الذي يُفسّر بالفعل نشأة الأمراض؛ تكتفي المدرسة الثانية بالملاحظة وتسجيل الوقائع البدهيّة؛ وتشغل المدرسة الثالثة موقعاً وسطاً بتعليق الحكم حول الأسباب غير الواضحة بشأن الأمراض.

تربط الشكيَّة أوَّل عقدٍ مع التجريبية الطبيَّة في شخص مينودوتوس النيقوميدي[3] (Ménodote de Nicomédie) من القرن الثاني قبل الميلاد، خصم شديد لأسقليبياس البثيني (Asclépiade de Bithynie)، طبيب أبيقوري كان يعالج شيشرون، وعقد صداقة معه. لا يسير سكستوس على خطاه، لكنه ينضمُّ إلى الموقف المنهجي لسبب واحد «[...] إنها المدرسة الطبية الوحيدة التي لم تتسرَّع في الحكم بشأن الأشياء الغامضة بالقول إنها مفهومة أو غير مفهومة، لكن باتّباع ما هو ظاهر، فهي تستفيد ممَّا تراه وجيهاً، سائرة على خُطى الشُّكَّاك» (Hypoty., I, 34, 237). يُلطّف سكستوس، في بقية النص،

---

(1) Luciano Floridi, Sextus Empiricus, p. 8.

(2) Alan Bailey, Sextus Empiricus and Pyrrhonean Scepticism, p. 86.

(3) نيقوميديا (Nikomedeus): وتسمى اليوم إزميد (Izmit)، مدينة تركية تقع شرق إسطنبول، على بُعد 100 كلم. (المترجم).

القرابة بين الطريقين اللذين يتميَّزان باستعمالهما غير الدوغمائي والمرن للكلمات، مع الإثبات أن النقاط المشتركة عديدة بالمقارنة مع المدارس الطبية الأخرى (Hypoty., I, 34, 241). ينعتُ ديوجين اللائرسي سكستوس بالكُنية «أمبيريقوس» التي استعادها الناشرون لاحقاً؛ لأن على غرار أطباء المدرسة التجريبية (الأمبيريقية)، لم يكن يؤمن في وجود كيانات غير قابلة للملاحظة مثل جُزئيات المادة أو ثقوب غير مرئية.

لكن على الخلاف من التجريبيين (الأمبيريقيين) الأرثوذكسيين، يحاول أن يجعل ممارسته الطبية ملائمة مع شكّيَّته الفنومينية[1]. من هذه الوجهة في النظر على الأقل، يُعلن سكستوس عن مبدأ تجريبي: «يكفي أن أعيش وفق التجربة، دون ظنون دوغمائية، وتبعاً للملاحظات وللاهتمامات المشتركة، بتعليق الحكم حول تأكيدات نابعة من الزوائد الدوغمائية خارج حاجات الحياة تماماً» (Hypoty., II, 22, 246). لم يمنعه هذا الأمر من الإعلان عن تواطئه مع التجريبيين، ولاسيّما في ما يتعلَّق بمحاربة الإفراط في الجدل. ليس الأطباء بحاجة إلى الأقيسة الاستدلالية! ما يهمُّ في نظرهم هو الأمراض الأساسية وأعراضها (Hypoty., II, 22, 240). من المحتمل أن يشتبه الجدليون في كون سكستوس جدلياً تعساً أو خائباً، فَقَدَ افتتانه بالأقيسة المنطقية. على أية حال، الجدل، في نظر سكستوس، فن لا جدوى منه؛ لأن تجريب النافع في أيّ مجال هو الذي يسمح برفع الالتباس (Hypoty., II, 22, 258).

لا يمكن لأيّ برهانٍ عقلي، مهما كان قويّاً، أن يكون نهائياً وبلا نقاش. ما علَّمه الطب لسكستوس هو وجود شيء لا يمكن دحضه: الوقائع الخاصة بكل فنٍّ (techné) خاصٍّ (Hypoty., II, 22, 236). يُشبه موقفه موقف فتغنشتاين في (**بحوث فلسفية**). إذا أخذنا العلاج الذي يشيد به سكستوس من وجهة نظر فلسفية أكثر منها طبية، الأمر المثير هو الأصالة النسبية لتشخيص المرض؛

(1) Ibid., pp. 86-99.

الشيء المؤلم ليس الوجع الجسدي فحسب، بل أيضاً الحكم المبلوَر حوله؛ كل ألم يتضاعف بالقلق بسبب التمثّلات أو الظنون المرتبطة به. ينبغي الذهاب إلى أبعد من ذلك، والقول إن التوجُّس (الفكرة التي نُشكّلها حول الألم - يُقال اليوم «الوهم المشترك») هو أسوأ من الانطباع نفسه (ما يحسُّ به الجسد). يلجأ سكستوس إلى مقارنة غريبة: قد يحصل لمشاهد عملية جراحية أن يُغمى عليه قبل المريض نفسه؛ لأنه ضحيَّة أوهامه الشعورية أو اللاشعورية.

فهو يتخيَّل أن شيئاً فظيعاً أو لا يُطاق هو في صدد الحدوث: «الحصول على هذا الظن هو أسوأ من مقاساة الشيء نفسه، ويحصل أن يتحمَّل الأشخاص الذين يخضعون إلى عملية جراحية، بينما يفقد الشاهدون على العملية الوعي بسبب الظن (doxa) بأن ما يحدث سيّيء» (Hypoty., III, 24, 236). يُضيف الظن إلى الألم الحقيقي للفرد شيئاً زائداً إلى درجة جعله غير قابلٍ للتحمُّل. بالمقابل، «[...] الشخص الذي لا يُضيف أيَّ ظنٍّ سابق على الألم الحقيقي، لا يمسُّه سوى ما هو ضروري في الألم؛ أمّا الشخص الذي يخترع مسبقاً الظن بأن الألم هو الشيء الذي لا يلائمه ولا يمكنه أن يكون سوى قُبحاً، فيُضاعف بهذا الظن من العذاب الذي يجلبه حضوره» (ضد الأخلاقيين، 158، ص211). هناك إذاً أمراض خاصة بالظن، تُنتج آلاماً لا جدوى منها من فرط قسوتها. الشخص، الذي يظنُّ بشدَّة في شيء، مثلاً، عُضو في طائفة معبد الشمس[1]، يُفضّل الانتحار الفردي أو الجماعي من أن يتخلَّى عن اعتقاده.

يتدخَّل العلاج الشكي على هذا الصعيد. فمن الأجدى الحدّ من الأضرار؛ أي تفادي أكبر عددٍ ممكن من الاعتقادات. هل ندَّعي إذاً أن أمراض الظن هي أمراض النفس؟ كلمة «نفس» غائبة في الاستعارة العلاجية

(1) نظام معبد الشمس (Ordre du Temple du Soleil): هو طائفة باطنية تأسست سنة (1984م) في جنيف، وعُرفت بنهايات تراجيدية عبر انتحار جماعي في فرنسا وسويسرا وكندا، راح ضحيتها العشرات من الأفراد. (المترجم).

كما يستعملها سكستوس[1]. النفس هي أيضاً كلمة دوغمائية ينبغي التخلي عنها قدر الإمكان. ما يلائم الروح الشكيَّة هو الحديث عن «اضطرابات عقلية». تتعافى الأمراض التي تُسبّبها الاعتقادات الخاطئة بوساطة علاج فلسفي مناسب؛ فهي تتبدَّى في شكلين أساسيين: أمراض العُجب (oiesis) والإساءة (propeteia)[2]. كل ظن ثابت هو مغرور أو مصاب بالعُجب. لم يتوقف مونتاني عن التأمُّل في الدرس الشكي: «طاعون الإنسان هو الظن في المعرفة»؛ «العُجب هو مرضنا الطبيعي والأصلي»[3].

تقترب هذه التصريحات من أقوال سكستوس في كتابه (**ضد الأخلاقيين**): «إذا تصوَّر شخص مسبقاً (proeilêphôs) أن بعض الأشياء قبيحة طبيعياً [...]، فهو يغتمُّ ليس فحسب بهذه الأشياء، بل أيضاً بمجموعة من الآلام الناتجة عنها. عندما تحضر هذه الأشياء، فهو مشوَّش البال (cheimazetai)، ليس بهذه الأشياء فحسب؛ بل أيضاً بالظن (doxa) الذي يحمله بشأنها، فيستخلص القناعة بأن الشر حاضر؛ فهو مدمَّر (portheitai) بهذا التصوُّر المسبق (prolêpsis) وبعذاب أعظم. وبغياب الأشياء، لا يعرف أيضاً الراحة، ويسكنه همُّ التوقي من المستقبل، أو التوجُّس منه. لكن إذا كان اللوغوس يتمثَّل (parastêsantos)، لا شيء من هذه الأشياء خير أو شر بطبعه، وستكون حل أو فسخ (lusis) الاضطراب، وحياة هادئة تشملنا»[4].

لنُبرز هذا الإجراء العلاجي بمثال نستعيره عن التحليل النفسي الفرويدي.

---

(1) A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie, p. 111.

(2) A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie, pp. 111-115.

(3) Montaigne, Essais, II, 12, Bibl. de la Pléiade, p. 469, 432, cité par A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie, p. 11. Sur la renaissance du pyrrhonisme dans les écrits de Montaigne, voir: Marcel Conche, Montaigne ou la conscience heureuse, Paris, PUF, 2002.

(4) Sextus Empiricus, Contre les moralistes, 128-130, cité par A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie, pp. 112-118.

في مقاله «الاعتراف الزائف»[1]، يستشهد فرويد بحالة مريض انجرح بسكّين الجيب ولم يشعر بالألم، لكن بقلق رهيب يرتبط بعُقدة الخَصْي. يسعى الشكّي إلى «فسخ» هذا القلق الذي يجد منبعه في وهم لاشعوري. لا علاقة لتقنية الفسخ أو الحل الشكي (lusis) بتقنية التحليل النفسي! لا يُنكر الشاكّ في وجود آلام أخرى. في نظره، الآلام الخطيرة الوحيدة هي الآلام التي لا تُناقش؛ لأن البرهان لا سلطان له عليها: «الشخص الذي يعاني من الجوع أو العطش لا يقنعه أيّ برهان على الطريقة الشكيَّة بأنه لا يتألَّم؛ والذي يشعر بالارتياح بعد تهدئة آلامه، لا يمكن إقناعه بأنه ليس في أوج ارتياحه» (ضد الأخلاقيين، 149، ص209).

4- ممارسة علاجية عنيفة: التَّطهير:

يدفع هذا التشخيص إلى ممارسة علاجية تنطبق على طبيعة الآلام التي يظنُّ الشُّكَّاك أن بمقدرتهم مداواتها عن طريق الإزالة[2]، كما يقول فرويد باستشهاده بأوبرا (**دون جيوفاني**) (Don Giovanni) لموتسارت (Mozart). لكن من هم المرضى المعنيون؟ يتردَّد المؤرخون المعاصرون للمدرسة الشكيَّة في هذه النقطة بين فرضيتين: الفرضية الدُّنيا[3] (minimaliste)، التي ترى أن الشاك هو في الأصل ضد الدوغمائي؛ إذا لم يكن أمامه دوغمائي متمسّك في قناعاته الثابتة، فلا يتحرَّك[4]. هذا يعني أن زبائنه يتشكَّلون حصرياً من

---

(1) Sigmund Freud, «Über fausse reconnaissance ("déjà raconté") während de psychoanalytischen Arbeit», in Studienausgabe, Ergänzungsband, Schriften zur Behandlungstechnik, S. Fischer, 1982, pp. 236-237.

(2) Per via di levare.

(3) M. Frede, «The Sceptic's Beliefs», in Essays in Ancient Philosophy, Minneapolis, 1987, pp. 179-200.

(4) العبارة الحرفية بالفرنسية: «فلا يبقى له حبَّات للطحين» (il n'a plus de grain à moudre)، وتُقال مجازاً: الشيء الذي يُعطي مادة للفعل أو للفكر؛ إذا لم يوجد هذا الشيء، فلا حركة ولا تفكير. (المترجم).

الدوغمائيين؛ أي من الفلاسفة. بغياب هؤلاء، يقع في البطالة. يمكن مقارنة وضعيته ببعض «مزيلي البرمجة»، الذي يقترحون، أحياناً بطرق مشكوك فيها، علاج الأشخاص الذين يقعون فريسة الطوائف الباطنية (sectes). يجدون زبائنهم في أعضاء الطوائف فحسب أو عند أهالي وأقرباء هؤلاء الأعضاء. تكمن الفرضية العُليا[1] (maximaliste) في التسليم بأن العلاج الشكي يتوجَّه إلى الجميع؛ لأن الموقف الدوغمائي ليس من إنتاج الفلسفة، لكن سابق عليها. كُلُّنا دوغمائيون بالقوة، ومن ثمّ مرضى؛ أي حالات باثولوجية يعتني العلاج الشكي بمداواتها.

لنتخيَّل الآن كيف يُداوي الشاك نيكيديون من «الحياة التعسة»[2]. بحكم أنها جرَّبت العلاجيات الأبيقورية والرواقية، ماذا ستكتشف هنا؟

1- **الغائية العملية:** مثلهم مثل الأبيقوريين، لا يُضفي الشُّكَّاك أيَّة قيمة ضمنية على الحقيقة للبراهين التي يستعملونها. لا يُعتدُّ سوى بفائدتها العملية. الدوغمائي الذي يظنُّ الحقيقة الموضوعية لبراهينه هو متعصّب يجهل أنه متعصّب، تقوده قناعته المتأجّجة[3] على الرغم منه. هذه الحميَّة في نظر الشاك هي مرض ينبغي اقتلاعه من الجذور. لا يقوم الدوغمائيون، يقول سكستوس، سوى بإزاحة المشكلات بدلاً من حلّها، كعلاج غير ملائم يُعوّض مرضاً بمرض آخر، كتعويض الجُناب بالتهاب الرئة (ضد الأخلاقيين، 11، ص134-137). الفارق الرئيس بين التطبيب الشكي والتطبيب الأبيقوري هو أن على الشاك أن يُطبّق على نفسه نظريته الخاصة؛ بتعبير آخر: بادعائه تكوين شُكَّاك كاملين، ألا ينتهي به المطاف بأن يصير على الرغم منه

(1) M. Burnyeat, F. «Can the Sceptic Live His Scepticism?», in The Sceptical Tradition, Berkeley, 1983, p. 117-148. Cf. M. Nussbaum, The Therapy of Desire, pp. 283-284.

(2) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, pp. 296-311.

(3) Meta sphodrou peismatos.

دوغمائياً[1]؟ كل خصوم الشُّكَّاك يرون أن الأمر يتعلّق هنا بإحراج أساس، ولا يمكن التغلّب عليه. لما كانت الشكيَّة على ما هي عليه، لا يمكن لسكستوس أن يُصرّح بعدم وجود حكمة؛ أي فن في العيش مبني على قيم مطلقة مثل الخير والشر (Hypoty., III, 24, 239). من استحالة الحكمة يخلص سكستوس إلى عدم جدوى البيداغوجيا: «إذا لم تكن هنالك مادَّة تُدرَّس لا أحد يُدرّسها ولا أحد يتعلَّمها، ولا مادَّة تُدْرَس، فلا يوجد تعلُّم ولا تدريس» (Hypoty., III, 30, 269). حلٌّ راديكالي، لكنه مهم: من يتحدَّث عن بيداغوجيا، فهو يقصد: «نقل المعرفة»؛ لكن بحكم أنه لا يوجد بالنسبة إلى الشاك معرفة بالمعنى الدوغمائي للكلمة، فلا يمكن لهذه المعرفة أن تكون موضوع نقل وتوزيع. بالشروع في اتّباع مدرسة الشُّكَّاك، تتعرَّض نيكيديون حتماً إلى الارتباك بهذه «المدرسة» الغريبة التي وضعت فيها رجلها!

2- **تكييف مع الحالة الفردية**: بدلاً من المدرسة، أليس من الأجدى القول إن نيكيديون تتردَّد على عيادة؟ ما يُدعّم هذه الفرضية هو الاستعمال الشكي للاستعارة العلاجية. على البراهين أن تكون موزونة بعناية لإنتاج الاعتدال في الظنون (isothenia). باستعمال براهين ذات قوة مُقنعة مختلفة[2]، يتصرَّف الشاك كالطبيب تماماً في تحديد الأدوية. ينتهي الكتاب الثالث من (**دراسات بيرونية**) بهذه الإشارة: «على اعتبار أن الشاك يُحب الإنسانية، فهو يريد، قدر الإمكان، العلاج بقوة البرهان العُجب (oiêsis) والإساءة (propeteia) الدوغمائية. مثلما أن للأطباء أدوية (boêthêmata) مختلفة في المقدار للعلل الجسدية، ويصفون (prosagousi) أدوية قاسية إزاء المرضى المصابون بعلل جسيمة، وأدوية خفيفة تُجاه المرضى المصابين بعلل طفيفة، كذلك يُوجّه الشاك براهينه التي تختلف في القوة؛ فهو يلجأ إلى براهين ثقيلة وقادرة على تحطيم العلل الدوغمائية مثل العُجب، إزاء أولئك

---

(1) Ibid, p. 298.

(2) A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie, pp. 107-109.

المصابون بمرض خطير هو الإساءة، ويستعمل براهين خفيفة تُجاه المصابين بعُجب سطحي وسهل المداواة. لذا، لا يتردَّد الشخص الذي يتّبع الشكيَّة في اقتراح براهين ذات ثِقل في الإقناع، وتبدو أحياناً هزيلة؛ فهو يقوم بذلك لغاية؛ لأنه، في الغالب، تكفيه هذه البراهين لبلوغ هدفه» (Hypoty., III, 32, 280-281). مثل كل طبيب ينتمي إلى التراث الأبقراطي، يظهر سكستوس قبل كل شيء إنسانياً (philanthrope). تبعاً لأيَّة شروط يفرض هذا التطبيب نفسه؟ نجد أنفسنا مجدَّداً أمام تأويلين محتملين: إمَّا نقول مع جونثان بارن إن البراهين المضادَّة ليست ضرورية سوى في حالة تعويض اختلال في الظن موجود سلفاً[1]؛ وإمَّا نقول مع نوسبوم إن الطب الشكي هو طب وقائي، نحتمي به من الاختلالات القادمة[2]. يستعمل جاك برونشفيغ لغة استعارية، ويُميّز، مثل جونثان بارن، بين «الشكيَّة القروية» و«الشكيَّة المدنية»[3]. نوع من تاريخ جرذ الحقول وجرذ المدينة. تهتمُّ الشكيَّة «القروية» (شكيَّة بيرون) باعتقادات وقناعات الإنسان العادي، وتختار الشكيَّة «المدنية» (شكيَّة سكستوس) زبائنها من بين الفلاسفة.

3- **نسبوية القيم والغايات.** كل النماذج الأخلاقية، التي درسناها إلى الآن، كانت غائية: لا يكون الفعل الأخلاقي معقولاً سوى بالمقارنة بغايات وأهداف الفعل. هل يمكن قول الشيء نفسه مع الشاك؟ مثلما أنه يُعيد النظر في الفكرة «الدوغمائية» للسبب، بالإشارة إلى بُطلان التفسير الدوغمائي (Hypoty., I, 16, 180)، ألا يطعن الشاك أيضاً في الفكرة الدوغمائية للغاية؟ يتبنَّى سكستوس موقفاً مغايراً لأبيقور، كما يُبرزه المثال الغريب للرسَّام أبيلوس [370-306

(1) Jonathan Barnes, «The Beliefs of a Pyrrhonist», in Proceedings of the Cambridge Philological Society 29 (1982), pp. 1-29.

(2) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, pp. 299-300.

(3) Jacques Brunschvig, «Pyrrhon et Philista», in M.O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (éd.), Sophiès maiètores, «Chercheurs de sagesse». Hommage à Jean Pépin, Paris, Études Augustiniennes, 1992, p. 145.

ق.م] (Apelle): «وقع للشاك ما يُحكى عن الرسَّام أبيلوس. يُقال إنه كان يرسم حصاناً، وأراد أن يُقلّد في رسمه ريق الحيوان، لكنه كان بعيداً عن الهدف، فتخلَّى عن الرسم ورمى بالإسفنجة التي كان يمسح بها ألوان الريشة؛ وعندما اصطدمت الإسفنجة بالرسم، أنتجت تقليداً لريق الحصان. يأمل الشُّكَّاك كذلك الحصول على السكينة بالحسم أمام الطابع غير المنتظَم للأشياء المرئية والذهنية، وبعجزهم عن فعل ذلك قاموا بتعليق أحكامهم، وتبعت السكينة عَرَضاً مثلما يتبع الظلّ الجسد» (Hypoty., I, 12, 28-29 ; cf. Diogène Laërce, IX, 107). يبدو أن فنومينية سكستوس تتواطأ مع بعض التقنيات التصويرية. هل معنى ذلك أن سكينة النفس لها حظوظ في أن تترسَّخ في الجهة التي لا يُبحَث فيها عنها؟ بحسب نوسبوم، ليست الأمور واضحة[1]. يظنُّ الشاك بقوَّة في قيمة السكينة، ولا يتخلَّى في أمل الوصول إليها. تُقدّم نوسبوم سلسلة طويلة من الفقرات المستخلصة من (**ضدَّ الأخلاقيين**)، التي تُبيّن أن الشكيَّة تنطوي على إثبات دوغمائي مزدوج: من جهة، تُثبت الشكيَّة أن السعادة تكمن في السكينة المنضمَّة إلى الاعتدال في الانفعالات (métriopathie)، والتوازن في العواطف؛ من جهة أخرى، عليها أن تُثبت أن علاجها هو الوسيلة الوحيدة والمؤكَّدة لبلوغها[2]. المقارنة مع لوحة أبيلوس مُضلِّلة من هذه الوجهة في النظر. بدلاً من أن يترك الأشياء للحظ، العلاج الشكي هو علاج منهجي. الجواب الوحيد الذي يمكن للشاك أن يوفّره أمام اتِّهامات الدوغمائي المتستّر، هو القول إننا لا نبحث عن السكينة لأننا نعتقد فيها؛ بل نبحث عنها لأنها دافع طبيعي متجذّر فينا، لا يمكن تفاديه مثل ما يدفع الكلب لأن يقتلع بأسنانه شظيَّة اخترقت قَدَمه (Hypoty., I, 34, 238). تتَّفق هذه المقارنة مع الاعتراض العنيف على وجود حكمةٍ تُحدّد فن العيش (ضد الأخلاقيين، 197-199، ص200-201). لكن إذا لم تكن الشكيَّة عبارة عن حكمة، فما هي إذاً؟

(1) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, pp. 29-306.
(2) Ibid, pp. 301-302.

4- الفردانية: المشروع العلاجي الشكي هو أكثر فردانية من المشروع الأبيقوري. كانت قيم الصداقة والعدل عند أبيقور تؤدي دوراً مهمّاً لأنها كانت قيماً تُؤسّس للمجتمع الأبيقوري نفسه، الذي يرتبط بـ«المخلّص» عبر روابط متينة ودائمة. لا يمكن أن يكون هناك مجتمع شكي من هذا القبيل.

5-6- قيمة آلية خالصة للعقل وقيم العقل البرهاني: تسعى الشكيَّة إلى هدم القلاع الدوغمائية كلها؛ بتعبير آخر، إلى تحريرنا من همّ الاحتماء وراء أسوار القلعة. على شاكلة «القلعة» المذهبية، علينا استبدال تلك الترسانة «النقدية». ما يتبقّى هو مشروع «عدُّ الحياة مرشداً».

7- اللاتماثل في الأدوار: بقدر ما يضطلع سكستوس بموقف علاجي، يمكن القول بلاتماثل في الأدوار. لكن لهذه الأخيرة نظام آخر غير ذلك الذي ألفيناه عند الأبيقوريين. أولاً: لأنه يرفض العلاقة التربوية؛ فلا وجود هنا لدورٍ يؤدّيه «سيّد» أو شيخ مُبجّل. يرفض الشاك قطعاً أن يكون موضوع عبادة الشخصية، صغيرة أكانت أم كبيرة. لا يعدّ نفسه، بأي حالٍ من الأحوال، «فرداً يُفترض فيه المعرفة». أو لقول ذلك بتعابير نوسبوم: «الشكيَّة هي 'حيلة' (a knack) في أن كل فرد قابل لأن يتعلَّم»[1]. الصيغ الشكيَّة مثل «لا أكثر»، «ربّما»، «لنفترض»، «هناك حظوظ»، «لا أحدّد أيَّ شيء»، «لا أفهم»، «أفتقر إلى تمثُّل في الفهم»،... إلخ.، لها القيمة نفسها على لسان «الشيخ» و«المريد». «التخلّص من الحقيقة هو أيضاً التخلُّص من الثقة في السلطات»[2]. الشاك متحرّر كليَّةً من إغراءات تبجيل «فرد يُفترض فيه المعرفة».

8- سياسة الاختلاف في وجهات النظر: يراهن أرسطو على أن الظنون والاعتقادات (endoxa)، مهما بدت لنا غريبة من أول وهلة، يمكنها أن

(1) Ibid, p. 308.
(2) Ibid, p. 309.

تشتمل على جانب من الحقيقة التي يكشف عنها الفحص الجدلي للفيلسوف. بهذا المعنى، تضحى الظنون والاعتقادات جديرة كلها بالاحترام إلى إشعار جديد. عند سكستوس، على العكس، يترك الاحترام مكانه للارتياب المعمَّم. الظن بوصفه ظنًّا هو الشر الذي ينبغي التخلُّص منه.

9- علاج في شكل تطهير: يشتغل العلاج الشكّي على طريقة التَّطهير. استعمل سكستوس نفسه هذه المقارنة عدَّة مرَّات: «مثلما أن الأدوية المطهِّرة لا تتخلَّص فحسب من أمزجة الجسد، لكنها تتصفَّى نفسها مع هذه الأمزجة»[1]، كذلك لا تطالب البراهين الشكيَّة بأيَّة قيمة في الحقيقة الضمنية. تشترك صورة السُّلَّم مع صورة التَّطهير، عندما يكون بلا فائدة بعد أن استُعمل للصعود عليه نحو وجهة معيَّنة (ضد الأخلاقيين، 8، 480-481). سيستعمل فتغنشتاين الاستعارة نفسها في الفقرة ما قبل الأخيرة من (**رسالة منطقية فلسفية**). توحي الصورتان، صورة التَّطهير وصورة السُّلَّم التي ينبغي التخلُّص منها في وقتها، بأن العلاج الشكي غير مفيد سوى عندما يُخلي الدواء في الوقت نفسه الذي يُخلي فيه الداء. لا شيء يُجبر نيكيديون على قضاء حياتها في صُحبة الشُّكَّاك. في الوقت الذي تتحرَّر فيه من تعلُّقها بالظنون الدوغمائية، فهي تتحرَّر أيضاً من محرِّريها.

5- السعادة الشكيَّة: طيش المظهر الذي لا يُطاق:

في نهاية هذا التحليل للطريق الشكّي، يمكن أن نطرح ثلاثة أسئلة:

1- هل تكبح الشكيَّة الفعل الأخلاقي أم تُحرِّره؟ يتلخَّص البرهان النموذجي الذي يعترض به خصوم الشُّكَّاك في كلمة واحدة: «تعطُّل الحركة» (apraxia). الحكمة الشكيَّة غير قابلة للتطبيق. أنا في حاجة إلى ظنون، ويمكن أن نقول أيضاً إنني في حاجة لأن أظن في ما أقوم به لكي أنخرط في

(1) SE PH 1, 206, II, 188 DL 9, 76.

الفعل. لا فعل دون «ظن» وعكسه. الدافع إلى الفعل هو أيضاً «الظن». لنُدرك منتهى الملامة في الأبْرَاكْسِيَا (apraxia)[1]. يُشدّد الشاك على اعتباطية الحرية أكثر من أي شخص آخر. لكن هذا الطابع الاعتباطي مُقلق نوعاً ما. لا يُطالب الفيلسوف «الدوغمائي» بدوافع الفعل فحسب؛ فهو يقتضي علاوةً على ذلك أن يكون هنالك جانب فلسفي على الأقل في هذه الدوافع، وإلا لا يمكن للفلسفة أن تؤثّر إيجاباً على فعلنا. هذه الإمكانية بالضبط هي التي ترفضها الشكيّة. الحكم، هذه الملكة التي يُثمّنُها الرواقيون، هو في نظر الشاك «الأمر من النفس الأكثر غموضاً» (Hypoty., II, 5, 32). ليست الشكيَّة من تلقاء نفسها «تقنية» في الحياة الطيّبة، كما هو الشأن مع التقنيات التي تمَّ ابتكارها في المدارس الأخرى.

2- يضع سكستوس السؤال الثاني على لسان الدوغمائيين: عدم الخوض وتعليق الحكم الذي نتفادى به عدداً من المشكلات الزائفة، هل يمكنهما أن يجعلا منّا سُعداء؟ «أيَّةُ فائدةٍ [...] تحصلون عليها من تعليق الحكم في ما يتعلّق بالسعادة، إذا كان لا مناص من القلق ومن التعاسة الناتجة عن هذا القلق؟» (ضد الأخلاقيين، 150، ص213). يجيب سكستوس باللجوء إلى برهانين:

أ) أولاً، الوعد بقُدرة أمثل على تحمُّل الألم. لا يعدنا الشاك بأننا لن نتألّم، لكنه يضمن لنا أن نتألَّم دون إفراط؛ «لأن إذا كان الذي يُعلّق حكمه حول الأشياء كلها يتعرّض للاضطراب والقلق من جرَّاء حضور الشيء الذي يُسبّب الألم، فهو يتحمَّل أفضل الضيق من الذي يحمل أحكاماً دوغمائية مسبقة» (المصدر نفسه، ص150). من أين يأتي هذا التحمُّل الكبير الذي يعكسه مفهوم الاعتدال في الانفعالات (metriopatheia)؟ من حيث إن

(1) M. McPherran, «Skeptical Homeopathy and Self-Refutation», in Phronèsis, 32, 1987, pp. 290-328.

الشاك، وخلافاً للدوغمائي، يناضل في جبهة واحدة: «ليس الشيء نفسه أن تجري وراء الخيرات اللانهائية، وتفرّ من الآلام وكأنّك مُطارَد من طرف الإيريناس[1]، وقَلِق من بحثها عنك أو من فرارك منها، وألا تشعر بأيّ انفعال، ولا تخوض سوى في تفادي ألم واحد فحسب» (المصدر نفسه، ص151).

ب) ليست الآلام التي لا يمكن تفاديها مفرطة، حيث يمكن أن تُطبَّق عليها الصيغة الشكيَّة؛ «لا شيء أكثر من ذلك»: «الاضطراب الذي يعاني منه الشاك معتدل وليس مُريعاً» (المصدر نفسه). يُقسّم سكستوس الآلام المحتومة إلى ثلاث فئات كبرى: أولاً، «الهموم الصغيرة» مثل الجوع والعطش والبرد والحر وغيرها من الانشغالات اليومية؛ ثمّ الآلام الحادَّة التي لا تُطاق؛ وأخيراً، الألم المتوسط والراسخ الذي يُصاحب المرض الطويل. أمام هذا الألم الثلاثي، يؤكّد الشاك أنه لا داعي للقلق؛ لأن الألم الذي نواجهه يومياً «[...] يشتمل على أدوية سهلة الاقتناء، مثل الأكل والشرب والمأوى، ولا تُعكر صفو حياتنا. الألم الثاني، أكثر حدَّةً يجلب معه الاضطراب، لكن الهلع الناتج عنه قصير مثل البرق، ينتزعنا أو يتلاشى. الألم الثالث، متوسط الحدَّة وثابت، لا يدوم كل الحياة ولا يستمر بطبعه، لكنه يضمُّ بعض الراحة وفترات كثيرة من السكون؛ ألم مستديم، لا يمكنه أن يكون متأصِّلاً» (المصدر نفسه، ص154-155).

على الخلاف من النماذج الأخلاقية اليونانية الأخرى، يمكن تقريب الممارسة العلاجية الشكيَّة ببعض الأخلاقيات الشرقية التي تشيد بتجرُّد مماثل[2]. في الجهتين، الثمن الواجب دفعه باهظ؛ لأنه بادِّعاء الوفاء للطبيعة

---

(1) في الأسطورة اليونانية، الإيرينياس (Érinyes) هي آلهة مُضطهدة، تتسلَّط على البشر. (المترجم).

(2) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 312.

قدر الإمكان، يكون الاقتضاء بالتجرُّد من جانب من الطبيعة البشرية. يتعلّق الأمر، يقول بيرون، «بتجريد الإنسان كليَّةً»[1]. النكتة التي تقول إن بيرون صعد إلى شجرة لأنه كان يخشى من كلب يتبعه تُبيّن أن هذه المحاولة يمكنها أن تخفق. يتميَّز الأسلوب في الحياة (agogè) الشكّي (أقل من الرواقية والأبيقورية، الشكيَّة هي مدرسة، أو بالأحرى هي نوع من السلوك) بتجنُّب كل الانفعالات التي تتَّكئ على الاعتقاد. على غرار (**كانديد**)[2] فولتير، يكتفي الشاك بالعناية بحديقته[3]. ستكون النتيجة هي المرونة والتسامح اللذين يتميَّزان عن الكبرياء والنَّزَق عند الدوغمائيين.

3- هذه اللطافة أو النعومة (praotês)[4] التي تَنْتُج عن اللامبالاة، يُقابلها اتّفاقية لا تتلاءم مع «قوة الانخراط في الفضيلة التي تدفع الناس لأن يجازفوا بحياتهم من أجل العدل، أو تحمُّل الآلام من أجل الآخرين الذين يحبُّونهم»[5]. كيف يتصرَّف الشاك في الوضعيات القصوى، عندما ينبغي عليه مثلاً أن يقاوم طاغية يُعرّض حياته للخطر؟ جواب سكستوس غامض: إذا لم يجد الشاك أيَّ دافعٍ فلسفي يُبرّر التضحية بحياته، ينبغي الأمل بأن يجد في قوانين أجداده وفي عاداتهم المحفّزات الكافية التي تدفعه «ربَّما» إلى فعل ما

(1) Ekdunai ton anthropôn.

(2) «كانديد أو في التفاؤل»، قصة فلسفية أصدرها فولتير في جنيف سنة 1759م، يستحضر فيها أهم النقاشات الفلسفية في عصره، ومنها مشكلة الشر والجبرية، ويهاجم فيها أفكار ليبنتز حول السبب الكافي والانسجام الأزلي. يعترض على التفاؤل بالوعي بنقائص العالم. (المترجم).

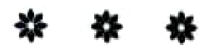
(3) تقترح مارتا نوسبوم أن الاستعارة الشهيرة التي استعملها فولتير، يمكنها أن تكون ذات أصول شكيَّة، لأن حسب ديوجين اللائرسي، «كان تيمون هاوٍ في الحدائق وكان يعيش من أجل الحدائق».

Diogène Laërce, 9, 112, cf. M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 315.

(4) Diogène Laërce, 9, 108.

(5) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 314.

يبدو له أنه صائب (ضد الأخلاقيين، 11، 165-166). يُحسَد الشاك ربَّما على سعادته وسكينة نفسه. لكن يبدو غموض «رُبَّما» الذي تمَّ استحضاره قبل قليل ضئيلاً في الوضعيات القصوى التي يتواجد فيها طيش المظهر الذي لا يُطاق، الذي يُؤسّس سعادة الشاك، في مواجهة مع طوارئ وراديكالية الخيارات القصوى كالتي اختبرها أنتيغون.



المراجع

Sources:

- Annas, Julia, Barnes, Jonathan, Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Dumont, J.-P. (éd.), Les sceptiques grecs, textes choisis, Paris, PUF, 1966.
- Greiner, J., Goron, G., Œuvres choisies de Sextus Empiricus (Contre les Physiciens, I, 1-194); Contre les Moralistes, Hypotyposes), Paris, Aubier, 1948.
- Sextus Empiricus, Esquisses pyrrhoniennes, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.

Bibliographie secondaire:

- Alven, M.N., Augustine, Scepticism and Philosophy, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1978.
- Annas, Julia, Barnes, Jonathan, The Modes of Scepticism, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Bailey, Alan, Sextus Empiricus and Pyrrhonean Scepticism, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- Barnes, Jonathan, The Toils of Scepticism, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Bett, Richard, Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Brennan, Tad, Ethics and Epistemology in Sextus Empiricus, New York & Londres, Garland, 1999.
- Brochard, Victor, Les Sceptiques grecs, Paris, Vrin, 1923.

- Brunschwig, Jacques, «Pyrrhon et Philista», in M.O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (éd.), Sophiès maiètores, «Chercheurs de sagesse», Hommage à Jean Pépin, Paris, Études augustiniennes, 1992, pp. 133-146.
- Brush, C.B., Montaigne and Bayle. Variations on the Theme of Skepticism, The Hague, M. Nijhoff, 1966.
- Burnyeat, Miles F. (éd.), The Skeptical Tradition, Berkeley, University of California Press, 1983.
- Burnyeat, Miles F., «Can the Sceptic live his Skepticism?», in The Skeptical Tradition, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 117-148.
- Chadwick, H., The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.
- Cohen, A., «Skepticism Empiricus: Skepticism as Therapy», Philosophical Forum, nº 15, 1984, pp. 405-424.
- Conche, Marcel, «Pyrrhon» in Dict. des aut. phil., II, p. 2157-2160.
- «Sextus Empiricus», in Dict. des aut. phil. II.
- Pyrrhon et l'apparence, Villers-sur-Mer, 1973.
- Montaigne ou la conscience heureuse, Paris, PUF, 2002.
- Curley, A.J., Augustine's Critique of Skepticism: A Stydy of «Contra Academicos», New York, P. Lang, 1997.
- Dell, K.J., The Book of Job as Sceptical Literature, New York, De Gruyter, 1991.
- Dumont, Jean-Paul, Le scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme, Paris, Vrin, 1986.
- Floridi, Luciano, Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Giannantoni, G. (éd.), Lo scetticismo antico, Napoli, Bibliopolis, 1981.
- Gigante, M., Scetticismo e Epicureismo, Napoli, 1981.

- Goedeckemeyer, A., Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, Leipzig, Dieterich, 1968.
- Groarke, Leo, Greek Scepticism: Anti-Realist Trends in Ancient Thought, Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 1990.
- Hankinson, R.J., The Sceptics, Londres, Routledge, 1995.
- Heintz, Werner, Studien zu Sextus Empiricus, Hildesheim, Gerstenberg Verlag, 1972.
- Hossenfelder, Malte, Ungewißheit und Seelenruhe. Die Funktion der Skepsis im Pyrrhnismus, Diss. Giessen, 1964.
- Janacek, K., Sextus Empiricus' Sceptical Methods, Prague, Karlova, 1972.
- Maia Neto, R.J., The Christianzation of Scepticism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard and Shetov, Dordrecht, Kluwer, 1995.
- Mates, Benson, The Skeptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- McPherran, M. «Skeptical Homeopathy and Self-Refutation», on Phronèsis 32 (1987), 290-328.
- Nussbaum, Martha, The Therapy of Desire, chap. VIII, «Skeptic Purgatives : Disturbance and the Life without Belief», pp. 280-315.
- Popkin, R.H., The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, Berkeley, 1979.
- Popkin, R.H. (éd.), Scepticism in the History of Philosophy: a Pan-American Dialogue, Dordrecht, Kluwer, 1996.
- Popkin, R.H., Vaderjagt A. (éd.), Scepticism and Irreligion in the Seventennth and Eighteenth Century, Leiden, Brill, 1996.
- Randall, J.H., Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis, New York, Columbia University Press, 1970.
- Robin, Léon, Pyrrhon et le scepticisme grec, Paris, PUF, 1944.
- Schofield, M., Burnyeat, M., Barnes, J. (éd.), Doubt and

Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology, Oxford, Clarendon Press, 1980.

- Stough, C., Greek Skepticism, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1969.
- Tarn, W., The Greeks in Bactria and India, Chicago, Ares, 1985.
- Tarrant, H., Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Voelke, André-Jean, (éd.), Le Scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques, Cahiers de la Revue de théologie et philosophie, XV, Genève, 1990.
- Voelke, André-Jean, La philosophie comme thérapie de l'âme, chap. XII «Soigner par le Logos : la thérapeutique de Sextus Empiricus», pp. 107-126.
- Von Staden, H., Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Williams, B., Ethics and the Limits of Philosophy, Cambridge, Mass., 1985.
- Williams, Michael, Groundless Belief, Oxford, Oxford University Press, 1977.



الفصل التاسع

عزاء الفلسفة

(بوئثيوس)

«فِي دَاخِلِ الإِنْسَانِ طَبِيعَة، مُتَحَصِّنَة فِي قَلْعَةٍ سِرِيَّة ثَمَّةَ سُمُومٌ قَاتِلَة، تُبْعِدُ الإِنْسَانَ عَنْ ذَاتِه، وَدُونَ أَنْ تُسِيءَ إلى جَسَدِه، تَكْوِي نَفْسَهُ بِعَذَابَات»

Les consolations de la philosophie, IV, 6

يتّخذ هذا الفصل شكل فاصلٍ وانتقال. نجتاز الآن العتبة التي تفصل الفلسفة الهلينية، العصر الذهبي في استعمال الاستعارة العلاجية، إلى الفلسفة الوسيطية، ثم الحديثة فالمعاصرة. هل المشهد الفكري، الذي يفتتح هنا، والذي سنستكشف بعض تشكُّلاته، عبارة عن صحراء، أم منطقة محظورة، بالنظر إلى الكلمات التوجيهية التي نستعملها في هذا السياق: «تجربة فلسفية»، «تحويل»، «رياضات روحية»، «علاج النفس»؟ أيُّ نوعٍ من «التجارب» تفترضها التصوُّرات الحديثة والمعاصرة في الفلسفة؟ هل ينطوي مفهوم «الرياضة الروحية» على معنى بالنسبة إلينا؟ هل الاستعارة العلاجية، التي توحي بأن حلّ مشكلة فلسفية يُشبه في بعض الوجوه الممارسة الطبية، هي وجيهة دائماً؟ أخيراً: هل ننتظر دائماً من الفلسفة أن تُسهم في تحسين نوعية حياتنا؟

قبل الدخول في صلب هذه الأسئلة، أقدّم نظرة موجزة حول الكُتَّاب المدروسين سابقاً، بأن أطبّق عليهم سؤال فولكه حول مفارقة راهنية الفلسفة العريقة في غير أوانها بالنسبة إلى الطريقة التي نفهم بها ذواتنا بوصفنا فلاسفة (1). بالسير على خُطى هادو وفوكو ونوسبوم، أتساءل بعد ذلك: ما يهمُّ أكثر، القطيعة البارزة أم الاستمرارية الضمنية بين الفلسفة العريقة والفلسفة الحديثة؟ (2). لتفادي التيهان في اعتبارات عامة، أقوم بمناقشة شاهدٍ مهم: أنيسيوس مانليوس سيفيرينوس بوئثيوس (475-524م)، الشخصية الانتقالية بامتياز بين الفلسفة العريقة والفلسفة الوسيطية، وسُمي «الروماني الأخير والسكولائي الأوّل». ما يثير اهتمامنا هو الانتشار البارز للاستعارة العلاجية في مؤلَّفه الرئيس (**عزاء الفلسفة**)، الذي كتبه في السجن قُبيل إعدامه. يُعدّ هذا الكتاب أحسن شاهدٍ للقيام بنظرة استذكارية حول اشتغال الاستعارة الطبية في الفلسفة العريقة، وحول رهاناتها النظرية والوجودية. يدعونا في الوقت نفسه إلى توجيه نظرنا نحو المستقبل (3).

(العزاء) هو أحد الكتب الأكثر مقروئية وشرحاً وترجمةً وتصويراً وتأويلاً موسيقياً في التراث الفلسفي كلّه، من القرن الحادي عشر إلى القرن الخامس عشر. سيقوم ليبنتز، لحسابه الخاص، بملخَّص للكتابين الأول والثاني، اللذين تبدو فيهما صورة الفلسفة-المعالجة. يتعدَّى تأثيره محيط فلاسفة المهنة. من دانتي الذي يُحيّي بوئثيوس في القصيدة العاشرة من الجنة («في مَرْأى كُلِّ خَيْرٍ تَتَنَعَّمُ/ نَفْسٌ مُقَدَّسَة تُري لمنْ يُرِيدُ/ أنْ يَسْمَعَهَا أنَّ العَالَمَ خَادِعٌ»[1] إلى جوفري شوسر وس.س. لويس، يُعدّ بوئثيوس أحد أعمدة الأدب الغربي. بالنسبة إلى بحثنا، (العزاء) هو مفترق طرق مهم جدّاً تتقاطع فيه مفاهيم التجربة الفلسفية والرياضات الروحية و«علاجيات النفس»، بمواجهة السؤال في معرفة فيما إذا كانت الفلسفة قادرة على أن توفّر لنا

---

(1) La Divine comédie: Paradis, X, 125, trad. fr. par Lucienne Portier, Paris, éd. du Cerf, 2001.

العزاء؛ بقراءة الازدراء الذي بلوره هايدغر تجاه هذه الفكرة في إحدى ملاحظاته من (**الدَّفاتر السوداء**)، يبدو أن هذه الفكرة باطلة الاستعمال تماماً: «من ينتظر عزاءً من الفلسفة، والذي، عموماً، يرغب في العزاء، عليه أن يبقى خارج مجال الفلسفة، ولا يمكنه معرفتها سوى بالاسم، وبالآراء التاريخية حولها [...] كل ميتافيزيقا تحاول، مباشرة أو عبر احتيالات، مواساتنا، وكل مغاير لها تمقته وتحترس منه بوصفه يسعى إلى مواساتنا - فلا يمكنها سوى نبذه بوصفه شيئاً غير مفهومٍ بالمرة»[1]. لم يصطدم تصوُّر فلسفي، كما يفترضه (العزاء) لبوئثيوس، برفضٍ عنيف مثلما تلقَّاه من الرفض الهايدغري. لا شيء يمنع من الذهاب إليه والنظر من كثب!

1- العائدون وأكثر من ذلك: قطيعة أم استمرارية؟

في ختام جولتنا للعصر الذهبي للاستعارة العلاجية في الفلسفة الهلينية يُطرح سؤال مضاعف، نسقي وتاريخي؛ يخصُّ السؤال النسقي راهنية ووجاهة وحدود هذه الاستعارة، ويخصُّ السؤال التاريخي مستقبل هذه الاستعارة أو أفولها في الفلسفة الوسيطية والحديثة والمعاصرة. قبل الإجابة، ينبغي أن نُشكّل فكرة دقيقة عن أنماط الراهنية التي يمكن أن تتمتّع بها التقاليد الفلسفية التي درسناها إلى حدّ الآن. يمكن مقاربة المسألة من زوايا متعددة في النظر.

1- ثمن الفوز الذي تدفعه مدرسة فلسفية هو أنها تثير بنفسها صورتها الزائفة: «الأبيقوري» المتنعّم وينضح بالحياة، «الرواقي» المتصلّب ورابط الجأش كالصخرة وسط الشدائد، «الشاك» الذي يبدو أنه يستطيب بحياة صعبة وقاسية. لتفادي إثقال البحث، جنّبتُ نيكيديون تربُّصاً بصُحبة الكلبيين. بقراءة القسم الأخير من الدرس الأخير لميشيل فوكو في الكوليج دو فرانس[2]،

(1) Martin Heidegger, berlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941), Ga 96, pp. 120-121.

(2) Michel Foucault, Le courage de la vérité, pp. 152-309.

أتساءل إذا لم أكن مخطئاً. إذا قبلنا بأطروحة فوكو التي مفادها أنه ينبغي «النظر في التاريخ الطويل للكلبية انطلاقاً من مبحث الحياة بوصفها فضيحة الحقيقة»[1] وإذا تمَّ الأخذ في الاعتبار «التداخل الحسَّاس بين الممارسة الكلبية والزهد المسيحي»، لا يمكن لبحثٍ معمَّق حول حقل الإمكانات، الذي تفتحه العبارة السقراطية: «العَيْش بالتَّفلسف»، أن يتجاهل هذه الحركة. ليس غريغوريوس نازيانزينوس[2] على استعداد للتصريح بأن الكلبيين الحقيقيين (بمعنى أفضل كلاب الحراسة التي تسهر على سلامة النفوس) هم المسيحيون.

ما هو مؤكَّد أن كل الصور الزائفة لا تشترك مع المواقف الفلسفية الحقيقية التي يدافع عنها الأبيقوريون والرواقيون والشُّكَّاك والكلبيون في بحثهم عن الحياة السعيدة. إنها أطياف تنتاب باستمرار النقاشات الفلسفية والثقافية المعاصرة. حتى أولئك الذين لم يقرؤوا سطراً واحداً لأبيقور أو أبكتيتوس أو سكستوس أمبيريقوس، يستعملون الصفات «أبيقوري»، «رواقي»، «شكي» للتدليل على سلوكيات «نموذجية»، ليست سلوكياتهم، لكن تصرُّفات خصومهم الوهميين. في محاولته (**الانفعال الرواقي**)، يُحذِّرنا لاورنس س. بيكر من النتائج التي تُشوِّه تمثُّلات الحكيم الرواقي المستخلصة من الظروف القصوى والقاهرة: «سواء في الأدب الراقي، أو في الصحافة الهزيلة، نُصرُّ على حكاية واجترار قصص أناسٍ شجعان يتحمَّلون بثبات كل الأهوال: الظُّلم، التعذيب، المرض، العائق، الألم»[3]. حسب بيكر، أحد

---

(1) Ibid, p. 166.

(2) غريغوريوس النزينزي (329-389م) (Grégoire de Nazianze)، المعروف باسم غريغوريوس اللاهوتي: أحد الأساقفة، درس في الإسكندرية وأثينا، وأصبح أسقف القسطنطينية. أسهم بكتاباته اللاهوتية في التفكير في العديد من القضايا الدينية للمسيحية في بداياتها الرومانية. (المترجم).

(3) Lawrence C. Becker, «Stoic Emotion», in Steven K. Strange, Jack Zupko (éd.), Stoicism. Traditions and Transformations, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 250.

مُمثّلي ما يُسمّى «الرواقية الجديدة»، أحسن طريقة للتحرُّر من هذا الشبح هو استذكار النظرية الأخلاقية عند الرواقيين، التي «تقتضي أن نجعل انفعالاتنا ملائمة، بالتأكُّد من أن الاعتقادات الضمنية، التي تنطوي عليها الانفعالات، هي صحيحة، وجعلها في خدمة تطوير الفضيلة وممارستها، أو على الأقل جعلها في انسجام مع هذه الممارسة؛ بتعبير آخر، جعلها ملائمة مع كمال القُدرة العقلانية على الفعل»[1].

2- يمكن مقارنة هذا الاقتباس بالموقف المذكور في إحدى (**الشذرات بعد الوفاة**) لنيتشه: «في ما يخص الممارسة، انظر إلى مختلف المدارس الأخلاقية بوصفها مخابر تجريبية مُورس فيها عدد لا حصر له من وصفات الحياة، وكانت معيشة إلى النهاية. إننا جديرون بنتيجة كل هذه التجارب بوصفها ملكيتنا المشروعة. كذلك لا نتردَّد في تبنّي وصفة رواقية كما استفدنا في ما مضى من وصفات أبيقورية»[2]. كل المدارس الفلسفية، التي زرناها إلى حد الآن، باستخدام نيكيديون رحّالةً وأداة تجريب، يمكن عدُّها «مخابر تجريبية» تُستعمل فيها تجارب حصلت على نتائج، وأنجبت مفاهيم لا تزال تُحدّد الطريقة التي نُدرك بها الحياة الأخلاقية. هذه «المخابر التجريبية» مبنية في حدِّ ذاتها على تجارب فلسفية قويّة؛ حيث لا تُختزَل إلى مجموعة من «الوصفات» تُطبَّق بسهولة[3]، دون الأخذ في الاعتبار بافتراضاتها النظرية. بخصوص الشكيَّة مثلاً، غالباً ما يُنسى أن «كل الشُكّاك الأصلاء، من بيرون إلى هيوم، استهدفوا مزاعمنا في امتلاك اعتقادات يمكن تعليلها عقلانياً،

---

(1) Ibid, p. 251.

(2) Nietzsche, Fragments posthumes, automne 1881, in Werke, éd. Collo-Montinari, vol. 5, part 2, pp. 552-553.

(3) العبارة الحرفية هي «تُطبَّق والعيون مغلقة» (qu'on pourrait appliquer les yeux fermés). إنها صيغة مجازية للدلالة على أن الوصفات تُطبَّق بآلية و/أو عن ظهر قلب، فهي تُطبَّق بسهولة من فرط تكرارها. (المترجم).

وليس مزاعمنا في اقتناء المعرفة الخاصة بالمواد»[1]. يُنسى أيضاً أن الشكيَّة هي أسلوب في الحياة متجذّر في الرياضات الروحية الخاصَّة.

3- في شعره (**شهادة الجمال**)، يستحضر روبرت سيمور بريدجس «المكانة الراقية» التي تركها الشاك العريق شاغرة «هذا الأيقنكلستي القادر على تحطيم الآلهة فور اختراع البشر لها»، الذي يغادر قصره النائم للذهاب إلى الصيد؛ لأنه «ككل صيَّادٍ ماهر، يُحبُّ كلابه وسلاحه وفريسته»[2]. يمكن

---

(1) Alan Bailey, Sextus Empiricus and Pyrrhonean Scepticism, p. 4.

(2) «[...] كَيْفَ نَتَبَوَّأُ مَكَانَةَ الشَّاكِّ الرَّاقِيَة،
الشَّيْخُ الزَّاهِدُ الذي حَطَّمَ الآلِهَة،
فَوْرَ اخْتِرَاعِ البَشَرِ لَهَا، صُورَة بَاطِلَة وَشَائِنَة،
رُمُوزُ الأَزَلِ السَّافِلَة، الذِي لا يَتَبَدَّل،
مِثْلُ الأَعْشَابِ الطِّبِّيَّةِ في الصَّيْدَلِيَّةِ يُنْتَفَعُ بِهَا،
سَلِيمَةٌ مِنْ أَجْلِ التَّطْهِيرِ -إِذَا كَانَ- وَإِذَا الحَقِيقَة،
كَانَتْ مَا يُرِيدُ العَلِيمُ بِهَا إِثْبَاتَ كُل شَيْء،
يُمْكِنُ أَنْ نَنْسُبَ إِلَيْهِ المأثور "لَيْسَتِ الحَقِيقَةُ للإِنْسَانِ"،
لَكِنَّ خَارِجَ قَصْرِهِ النَّائِمِ يَهُمُّ بالانْدِفَاع،
إِذَا مَا رَنَّ بُوقُ الصَّيْدِ حَوْلَ الحَطَب،
يَهْوَى الصَّيْدَ وَكَكُلِّ صَيَّادٍ مَاهِر،
يُحِبُّ كِلَابَهُ وَسِلَاحَهُ وَفَرِيسَتَه».

«[...] Whereamong us hath the sceptic horounable place,
That old iconoclast who would destroy the gods
Soon as men made them, vain imagery and unworthy,
Low symbols of the Eternal that standeth unchanged.
Like some medicinal root in pharmacy, whose juice
Is wholesome for purgation, - soi s he - and if Truth
Be that which Omniscience would assert of all things,
We may grant him his motto "Truth is not for man."
But from his sleepy castle he will be tempted forth
If ever a hunting horn echo in the woods around,

طرح أسئلة مماثلة تخصُّ «المكانة الراقية» التي يشغلها سقراط وأفلاطون وأرسطو وأبيقور والرواقيون في النقاشات الأخلاقية المعاصرة، والتساؤل تحت أيَّة شروط كل واحد منهم مدعوٌّ للخروج من «قصره النائم». يمكن، ربّما، التقدُّم بخطوة للتفكير في «المكانة الراقية» التي يجدر بهؤلاء الفلاسفة شغلها، ليس فحسب «بيننا» -أي في نقاشاتنا العمومية التي تروم الوضوح والعُمق- لكن أيضاً «بداخلنا»؛ أي في الطريقة التي نفهم بها ذواتنا بوصفنا فلاسفة. ما معنى ذلك؟ قبل كل شيء، الانتباه إلى الأبيقوري، أو الرواقي، أو الشاك «الباطني»، الذي يصحو في أعماقنا تحت إلحاح بعض التجارب، ثم التساؤل، مع كانط وهيغل وهوسرل وفايل، حول ما إذا لم يكن الأمر يتعلّق بشخصيات الوعي، أو المواقف التي لا يمكن تجاوزها، والتي لا نتوقّف عن التساؤل عنها.

2- قصور نائمة أم حقول مخرَّبة: تلاشي أو تمادي التصوُّر العريق للفلسفة:

هل يمكن نقل صورة «القصور النائمة» إلى المفاهيم الثلاثة الموجِّهة: «التجربة فلسفية»، «الرياضات روحية»، «علاجيات النفس»؟

2-1- أهمية الاستعارة العلاجية بالنسبة إلى الفلسفة الأخلاقية (مارتا نوسبوم):

في الفصل الأخير من (**علاج الرغبة**)، تضع نوسبوم بوادر جوابٍ عن سؤال راهنية أو عدم راهنية الاستعارة العلاجية[1]. جوابها هو استجابة للسؤال العام حول اهتمام الفلسفة الهلينية بالفلسفة الأخلاقية اليوم. باقتناعها

= For the loveth the chase, and, like a good sportsman,

His hounds and his weapons as the loveth the prey.»

(Robert Seymour Briges, The Testament of Beauty. A Poem in Four Books, cité par Luciano Floridi).

(1) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, pp. 484-510.

بأن الفلسفة الأخلاقية في حاجة لأن تتحقَّق بالطابع المعقَّد للمشكلات التي هيَّأتها الفلسفات القديمة، تدافع نوسبوم عن الخصوبة الثابتة لتساؤلات هذه الفلسفات. في نظرها، من مصلحتنا أن نستبدل القناعات المتعجرفة بالحيرة التي يحزُّها فينا اكتشاف الهشاشة الإنسانية. هكذا فحسب نتعلَّم «الحديث إنسانياً عن عُلُو وعُمق الأشياء الإنسانية»[1]، كما توحي به الأبيات الشعرية لـ ولاس ستيفنز، التي ذيَّل بها الفصل الأخير من الكتاب. بالرجوع إلى سقراط، أو الجدل في تحليلها الخاص للاستعارة العلاجية، تشير نوسبوم إلى سبعة أوجه منهجية كبرى.

1- تولي الاستعارة العلاجية في سياق أخلاق الحياة الطيّبة اهتماماً بليغاً بقضايا الحاجات والدوافع الإنسانية.

2- أتاحت هذه الاستعارة العلاجية ازدهار تقنيات أدبية وبلاغية جديدة للتعبير الفلسفي، وهذا يدلّ على أنه يستحيل في الفلسفة الفصل بين البرهان العقلي والشكل الأدبي، خلافاً لأمنية بعض الفلاسفة التحليليين. لم يكتفِ الفلاسفة، الذين استعانوا بالاستعارة العلاجية، بابتكار أشكال أدبية جديدة (مثلاً الروائع الأدبية مثل (**رسائل إلى لوسيليوس**) لسينيكا، أو (**المحادثات**) لشيشرون، أو (**عزاء الفلسفة**) لبوئثيوس الذي سندرسه لاحقاً)؛ بل كانوا يشعرون أحياناً، كما يبرزه مثال لوكريتيوس وسينيكا، بالحاجة إلى إعطاء تعبير درامي لأطروحاتهم الفلسفية، كما سيفعل ذلك لاحقاً غابرييل مارسيل وجان بول سارتر.

3- يتعلَّل النموذج العلاجي بخصوصية خيارات الحياة، التي من المفروض أنها تقود نحو الحياة المزدهرة؛ أي الحياة السعيدة والمشرقة، دون السقوط في النسبوية المعمَّمة للمبدأ القائل إن كل واحد له طريقة لأن يكون سعيداً.

---

(1) «To speak humanly from the height or from the depth/Of human things, that is the acutest speech».

4- قام كُتّاب هذا التراث العلاجي بالعناية بالاشتراط الاجتماعي للرغبات والحدوس والخيارات المفضَّلة. لكن لهذا الغرض بالذات، قاموا باسترداد الوظيفة النقدية والبرهانية. بدلاً من الالتحاق من الخارج بالاعتقادات والرغبات، تشتغل المصاحبة النقدية من الداخل باعتناق، قدر الإمكان، القناعات والرغبات الغائرة لدى الفرد[1].

5- لأول مرَّة في التراث الغربي، تعترف الفلسفة الهلْينية بوجود دوافع واعتقادات لاشعورية مع المشكل الذي يعرف فرويد أهميته في التحليل اللانهائي. تتواجد في هذا الصدد مواجهة بين الطريقة الأبيقورية والرواقية وبين التحليل النفسي.

6- تشتمل الاستعارة العلاجية كذلك على خطر مزدوج برسم حدودها. هناك قبل كل شيء خطر التضحية بالحقيقة في سبيل النجاعة العلاجية[2].

7- ثم خطر تهديد التوازن الضعيف بين الاستقلالية النقدية والمناورة السببية[3]. يزعم ممثّلو كل المدارس الفلسفية التدخُل مباشرةً في السيرورة العقلية للتلاميذ والأتباع. الشُكّاك هم الأكثر عُرضةً لغواية المناورة الخالصة؛ ويُسرف الأبيقوريون في الرفع من قيمة العلاقة بمؤسّس المدرسة؛ وبتشديدهم على الاستقلالية الشخصية، يجد الرواقيون، بلا شك، الحل الأكثر اتّزاناً.

تدعونا نوسبوم أيضاً إلى التساؤل حول التوتُّر الضمني الذي ينطوي عليه النموذج العلاجي نفسه.

1- يتبدّى التوتُّر الأول في ثنائية الإيثار/السكينة (philanthropia/ataraxia): كيف يمكن التوفيق في التوتُّر بين الاهتمام تُجاه حياة الغير، والتَّوْق إلى حياة أقل اضطراباً؟

(1) M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 489.

(2) Ibid, pp. 490-491.

(3) Ibid, p. 492.

2- يُضاف إلى ذلك التوتُّر بين برودة الخبير والتودُّد واللُّطف بفرادة كل تلميذ أو تابع. كيف التوفيق بين الصرامة المذهبية والمرونة العلاجية؟

3- توتُّر ثالث يتعلَّق بالصراع بين البحث عن حياة تتلاءم مع الطبيعة، ويستلزم ذلك الاعتراف بالتناهي، والغُربة التي تعادل حياة شبيهة بحياة الإنسان الأعلى، تقترب من الألوهية، أو على العكس، مثل عند الكلبيين، حياة تُختزَل إلى الحيوانية[1]. الشُّكَّاك هم «طبيعيون» والرواقيون هم المفهوم الأكثر تعقيداً للطبيعة.

4- التوازن الصعب بين الانخراط والسكينة. صادفنا مرَّاتٍ عدَّة مشكل العلاقة التي تعقدها الفلسفة الهلينية مع الحياة السياسية. إذا لم يكن هناك حب العالم سوى بوجود فضاء عمومي وفعل سياسي حسب حنة أرنت، يمكن القول إن هذا التراث الفلسفي يُمثّل تهديداً لحب العالم كما يُفهم بهذا المعنى. لكن لا يمكن التغافل عن الطابع المعقَّد لهذه التقاليد، ولاسيّما الفلسفة الرواقية، التي بدعوتها إلى التأمُّل النقدي في الاغتناء اللانهائي، واحتكار السلطة، توفر لنا دوافع التفكير في السياسة نفسها[2].

2-2- قطيعة أو استمرارية: هل يمكن اعتبار الفلسفة دائماً رياضة روحية؟ (هادو، فوكو):

هل تخصُّ ملاحظات نوسبوم بشأن الاستعارة العلاجية الفلسفة أيضاً بصفتها رياضة روحية بالمعنى الذي وطَّنه هادو، وبصفتها عنايةً بالذات وسياسة الذات بالمعنى الذي سنَّه فوكو؟ هل هي «قصور نائمة» أم أطلال مهجورة؟ القسم الثالث بأكمله من كتاب هادو (**ما هي الفلسفة القديمة؟**) مخصَّص لهذا السؤال حول القطيعة والاستمرارية بين التصوُّر العريق والتصوُّر الوسيطي والحديث حول الفلسفة[3]. يضعنا هذا الأمر في مواجهة المشكل

---

(1) Ibid, p. 497.

(2) Ibid., p. 501.

(3) P. Hadot, Qu'est-ce que la philosophie antique?, pp. 353-424.

الشائك، وهو هلّنة المسيحية (hellénisation). قرن بعد وفاة السيّد المسيح، قدَّم بعض المسيحيين المسيحية ليس فحسب نوعاً من الفلسفة، بل بصفتها «الفلسفة الخالدة»، الوحيدة التي يُعتدُّ بها؛ لأنها تنهل من منبع المسيح، أفضل الفلاسفة.

كانت ترقية الفلسفة المسيحية ممكنة بسبب غموض كلمة «الوغوس» (logos)، كما تستعملها فاتحة إنجيل القديس يوحنا. أيّاً كان المخطط الإنجيلي الخاص بالعهد القديم الذي بلوره بالنسبة إلى المتعوّد على التراث الفلسفي اليوناني، فإن هذا المخطَّط هو صدى للوغوس الهيرقليطي. أسهم المدافعون من القرن الثاني الميلادي في تعزيز هذه الأطروحة؛ حيث أضفى كليمون السكندري في القرن الثالث الميلادي على المسيحية عنوان «الفلسفة الحقَّة» التي «تُعلّمنا أن نتصرَّف بطريقة التشبُّه بالخالق، والقبول بالمشروع الإلهي مبدأً يُوجّه تربيتنا»[1]. ليست المباحث المذهبية، التي تُشجّع على التقارب بين المسيحية والفلسفة فحسب؛ بل على وجه الخصوص الفكرة التي ترى أن الفلسفة هي رياضة روحية. على اعتبار أن المسيحية كانت بالطبع خياراً في الحياة، وليست فحسب منظومة عقائدية، كان بإمكان المسيحيين أن يُصادقوا، دون صعوبة، على التصوُّر العريق للفلسفة: «على غرار الخطاب الفلسفي العريق حول نمط العيش الفلسفي، الخطاب المسيحي هو وسيلة في تحقيق نمط العيش المسيحي»[2].

تشبيه المسيحية بالفلسفة لا يفيد بوصفه مضموناً عقائدياً فحسب بالمقارنة مع مضمون مذهبي آخر («اللوغوس» الهيرقليطي و«اللوغوس» اليوحنَّاوي؛ إله أرسطو وإله العهد الجديد،... إلخ)، لكنه يُقرّب أيضاً أساليب الحياة وأنماط الكينونة، التي تفترض في كلتا الحالتين تحويلاً (metanoia) ورياضات

(1) Clément d'Alexandrie, Stromates, I, 11, 52, 3.

(2) P. Hadot, Qu'est-ce que la philosophie antique ?, p. 359.

روحية. كان الرهبان المسيحيون بإمكانهم شرعياً الاهتداء بالرياضات الروحية التي كان يمارسها الفلاسفة القدماء بوصفها الخير الخاص بهم. على العكس من ذلك، ترى «الرهبنة العالمة» (ل. بوييه) في نمط الحياة الرهبانية، التي تُعبّر عن كمال الحياة المسيحية، إنجازاً تاماً للأهداف التي تسير نحوها الرياضات الروحية للفلاسفة القدماء: سلام النفس، غياب الانفعالات، حياة وفق الطبيعة والعقل. في (المواعظ) (Apophtegmes) التي تُلخّص الأحكام المثيرة لأهم شيوخ التراث الرهباني، يوجد نصائح يمكنها أن تكون من إدلاء فيلسوفٍ قديم.

هذا لا يمنع من وجود اختلافات مهمة ترتبط مباشرة بالفهم الذاتي للمسيحية (واليهودية!) بحكم المكانة المركزية التي توليها هاتان الديانتان لفكرة الوحي. يُقدّم لنا القديس أوغسطين مثالاً مهمّاً حول التحوُّلات التي عرفها مفهوم الرياضة الروحية، بالنظر إلى أن هذه الرياضات الروحية تتمُّ في خلفية «سماء الكتابة المقدَّسة»[1]. تلفت إيزابيل بوشيه الانتباه إلى الرابط الذي وضعه أوغسطين بين طب النفوس والإنجاز، من طرف المسيح، للأقسام الثلاثة للفلسفة: الأخلاق والطبيعة والمنطق. عُدّ هذا الإنجاز تطبيقاً لفن الطب الإلهي (ars medicinae divine) الذي يعالج الأطماع الرئيسة الثلاثة في النفس البشرية: الشهوة (uoluptas)، والكبرياء (superbia)، والتطفُّل (curiositas). كما تبرزه الحكايات الإزائية لإغراءات المسيح، يبدع

(1) Isabelle Bochet, Le «Firmament de l'ècriture». L'herméneutique augustinienne, Paris, Institut d'ètudes Augustiniennes, 2004; id., «Animae medicina: la libération de la triple convoitise selon le De uera religione: in Il mistero del male e la libertà possibile: ripensare Agostino. Concernant l'usage augustinien de l'analogie médicale, l'auteur signale les études suivantes: G. Bardy, «Saint Augustin et les médecins»: L'Année Théologique Augustinienne, nº 13, 1953, pp. 327-346; A. Solignac, «Augustin et la science médicale»: NC 34, BA 48, 710-714; D. Doucet, «Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de S. Augustin»: Augustiana, nº 39, 1989, pp. 447-461; id., «Sol. I, 14, 24-15-30 et le médecin complaiseur» RSR, nº 65, 1991, pp. 33-50.

فيها المسيح «طبيعة» جديدة تُمكّن من التغلُّب على الشهوة الجسدية، و«أخلاق» تُهذّب الكبرياء، وأخيراً «منطق» يُحرّر من فخ التطفُّل!

يستعيد الكتاب الثاني عشر من **(مدينة الله)** الاستعارة في أفق هرمينوطيقي. فهو يعرض القراءة الروحية للكتابة المقدَّسة بصفتها علاجاً ناجعاً للنفس، بالإضافة إلى مقدِّمة (أو مسارَّة) مفيدة «للطبيعة» الحقَّة، و«الأخلاق» الحقَّة، و«المنطق» الحق؛ لتبيان إلى أيّ مدى لجأ اللاهوتيون المسيحيون إلى النموذج العريق للفلسفة، يسرد هادو النصيحة التي قدَّمها غريغوريوس النزينزي لصديقٍ مريض. يُستشفُّ فيها دلائل الرياضة الروحية في تعلُّم الموت، البارزة بقوَّة في التراث الأفلاطوني: «ينبغي، على العكس، أن تتفلسف [أي تتدرَّب على أن تحيا فيلسوفاً] في مرضك، إنها اللحظة القصوى في تطهير تفكيرك، في سُمُوّك عن الروابط التي تصلك [بالجسد]، أن ترى في مرضك "بيداغوجيا" تقودك إلى ما هو نافع بالنسبة إليك؛ أي إلى ازدراء الجسد والأشياء الجسدية وكل ما ينجرُّ عنها، كونها منبع الاضطراب والأفول، وهذا من أجل أن تنتمي إلى القسم الأعلى [...]، بجعل الحياة الدنيا -هذا ما يقوله أفلاطون- ممارسة في الموت، بتحرير نفسك قدر المستطاع، سواء من الجسد (sôma)، أم من القبر (sêma)، لمحاكاة أفلاطون في ذلك. إذا تفلسفت بهذه الطريقة، فإنك تُعلّم غيرك التَّفلسف في الألم»[1].

يخشى بعض المسيحيين المعاصرين العدوى القويَّة للمباحث الأفلاطونية التي تحجُب الخصوصية المسيحية. في نظر هادو وفوكو، من الأصح الخشية من أن تُشوّه خوارق الطبيعة المسيحية الجوهر الفلسفي للرياضات الروحية. تتغيَّر الاستعارة العلاجية في الطبيعة عندما يتمُّ الدخول في تجربة روحية تعتمد في كل لحظة على نجدة المنَّة الإلهية، التي تجد تمثيلها المسبق في شفاء المرضى، الذي تحقَّق على يد اليسوع خلال حياته في الأرض. في

(1) Grégoire de Nazianze, Lettres, XXXI, t. I, p. 39, cité par Hadot, p. 369.

كتابه (**الرياضات الروحية والفلسفة القديمة**)، اقترح هادو فرضية أن المسيحية، بحكم أنها تملَّكت التراث العريق للرياضات الروحية، أسهمت في اختزال الفلسفة إلى مهمَّة نظرية صرفة. وفي كتابه (**ما هي الفلسفة القديمة؟**)، سمَّل الموقف بالرجوع إلى بحوث يوليوز دومانسكي (Juliusz Domanski) الذي بيَّن أن إعادة اكتشاف الفلسفة بصفتها طريقة في العيش كانت إحدى خاصيَّات الجامعات الوسيطية[1].

لا شيء يدلّ على أن التراث العريق للرياضات الروحية استمرَّ في دير الرهبان فحسب، بينما قامت الفلسفة المدرَّسة في الجامعات بتحويل هذا التراث إلى نشاط نظري بحت، واختزال دوره إلى مجرَّد خادم للّاهوت. حتى في الفضاء الجديد للجامعة، التي هيمنت فيها الرياضات السكولائية في القراءة (lectio) والجدل (disputatio)، يبقى الشعور بأن الفلسفة تستلزم نمطاً في العيش الخاص محتدّاً. التمييز الذي أقامه إكهرت بين «الأستاذ المحاضر» (Lesemeister) و«أستاذ الحياة» (Lebensmeister) يُذكّرنا بالمسألة. يمكن القول الشيء نفسه بشأن «علاج النفس». يُقدّم لنا ابن سينا وابن ميمون نماذج فلاسفة العصر الوسيط الذين مارسوا الفلسفة والطب ببهجة مماثلة و«احترافية». متى يصبح الفيلسوف مجرَّد «فنَّان العقل»، ينقطع للتأمُّل النظري البحت الذي لا ينطوي على أيّ خيار خاص في العيش؟ هل تقع القطيعة الحاسمة في بداية العصور الحديثة؟ إذا كانت «النهضة» تستحقُّ هذا الاسم، فبسبب انبعاث التيَّارات الكبرى للفلسفة الهلينية.

مونتاني هو الشاهد الرئيس على هذا الانبعاث، ليس لأنه صرَّح بأن «مهنتي وفنّي هو العيش» فحسب؛ لكن أيضاً لأنه على شاكلة «شخصنا المفهومي» نيكيديون، انخرط في مدرسة الشُّكَّاك، ورواقية سينيكا، وأخيراً الأبيقورية، التي ترى أن المسألة المهمَّة هي «العيش بداهة، وحُسن التمتُّع بكينونته

(1) P. Hadot, Qu'est-ce que la philosophie antique?, p. 380, avec référence à J. Domanski, La philosophie, théorie ou mode de vie, Fribourg-Paris, 1996.

بإخلاص». هل ينبغي إذاً مشايعة موقف فوكو، واعتبار ديكارت وائد تراث العناية بالذات؟ مرّة أخرى إنها «غلطة ديكارت»؛ لأن الهدف الديكارتي من المنهج معناه الانتصار النهائي للنظرية على فكرة سلوك العيش. حسب فوكو، تتواقت اللحظة الحاسمة في إقصاء العناية بالذات وإعادة الكفاءة الفلسفية لمعرفة الذات مع ما سمّاه «اللحظة الديكارتية»[1]. أفضى الابتكار الديكارتي للكوجيتو، في نظره، إلى إقصاء حقيقي، كما لو أصبح «العناية بالذات» غير مفكَّرٍ فيه تماماً في أفق الفلسفة الحديثة. قام كل من ديكارت وكانط بتصفية مشكل بلوغ الذات الحقيقة، وكانا الفاعلين الرئيسين في «التحوُّل الكبير»، الذي بفضله «جاء مفهوم معرفة الموضوع ليُعوّض مفهوم بلوغ الحقيقة»[2].

الرياضات الروحية، التي من شأنها أن تسيطر على تمثُّلاتنا العقلية، تُشكّل في نظر فوكو حدّاً وسطاً بين التأمُّل (meditatio) بالتمرُّن على التفكير، والرياضة (exercitatio) بالتدرُّب الفعلي. يُبرز هذه الرياضات، التي تُحبّذ سلوكاً في مراقبة مستمرة للخواطر التي تتردَّد على الفكر عبر استعارة «حارس الليل الذي لا يترك أيّا كان الولوج في المدينة، أو المنزل»[3]، واستعارة الصرَّاف عند إيفاغريوس البنطسي[4] ويوحنا كاسيانوس[5]. توحي هذه الاستعارات بتبنّي «موقف هرمينوطيقي إزاء الذات»، موقف التبصُّر بين الأرواح، الذي بإمكانه أن يفصل بين الخواطر الآتية من العليم وتلك التي

---

(1) Foucault, L'herméneutique du sujet, p. 15.

(2) Ibid, p. 184.

(3) Ibid, p. 483.

(4) إيفاغريوس البنطسي (346-399م) (Évagre le Pontique): راهب من القرن الرابع الميلادي ذو نزوع عرفاني، قام بتنظيم الفكر المسيحي لصالح رهبان الصحراء المصرية بالاعتماد على تعاليم أوريجينيوس (Origène). (المترجم).

(5) يوحنا كاسيانوس (360-365؟/ 433-435م؟) (Jean Cassien): راهب أسهم في تنظيم المؤسسات الرهبانية الغربية بكتاباته ومحاضراته بالاعتماد على الدير الشرقية في مصر وفلسطين. (المترجم).

يوسوس بها اللعين[1]. ليس الشأن كذلك مع الرياضات التي وصفها أبكتيتوس، والتي تهدف إلى شيء آخر تماماً: «معرفة إذا كنّا نتأثّر بالشيء المتمثّل، وأيّ سبب يجعلنا متأثّرين أو غير متأثّرين»[2].

يكون ديكارت أوّل فيلسوف حطّم العقد بين الفلسفة والروحانية. العمليات العقلية للكوجيتو وشروطها الضمنية في الإمكان (شروط صورية وموضوعية، قواعد منهجية في الاستخدام الصحيح للعقل، بنية موضوع المعرفة)، هي الوحيدة التي تفتح أمامنا السبيل نحو الحقيقة. الكوجيتو بطبعه قادر على بلوغ الحقيقة، حيث إن سؤال الاشتغال على الذات المطلوب لبلوغها لا يُطرَح بعد الآن. التأويل الذي يقترحه فوكو «للحظة الديكارتية» قابل للمناقشة، وينبغي مقابلته بتأويلات جون لوك ماريون (Jean-Luc Marion)، وجون ماري بيساد (Jean-Marie Beyssade)، وفانسون كارو (Vincent Carraud)، دون نسيان الفينومينولوجيين المستقلّين (francs-tireurs) مثل ميشيل هنري (Michel Henry)، وإيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas). من الأرجح أن يكون الكوجيتو الديكارتي أجدر بـ«الروحانية» ممّا يشتبه فيه فوكو. في نظر هذا الأخير، الذي يعدّ الكوجيتو الديكارتي انطلاقة جديدة ولا رجعة فيها، لم يكن هنالك انقطاع كامل عن التراث العريق.

ليس من المؤكَّد أن القرار الديكارتي في جعل فلسفته تلائم نموذج العلم الشامل (mathesis universalis) يحجُب هكذا كل ارتباط بين الفلسفة والروحانية. تُخفي القطيعة الواضحة، التي أحدثتها القاعدة الديكارتية للبداهة وابتكار الكوجيتو، قطيعة أخرى غير مرئية بين الذات العارفة وعمل الفهم الذاتي. أدّى هذا الأمر بفوكو إلى صياغة فرضية جديرة بالمناقشة المعمّقة،

(1) العبارة الحرفية بالفرنسية: «الفاصل بين الخواطر التي تأتي من الله أو من الغاوي الكبير [الشيطان]» (le partage entre les pensées qui viennent de Dieu ou du grand Tentateur).

(2) Foucault, L'herméneutique du sujet, p. 484.

تقتضي بعض الإيضاحات: خلال اثني عشر قرناً، من نهاية القرن الخامس إلى القرن السابع عشر، لم يكن الصراع الرئيس بين العلم والروحانية، بل بين «الفكر اللاهوتي» و«مقتضيات الروحانية»[1]. ضدَّ اللاهوتيين الجامعيين، قام الروحانيون، من كلّ صنف، بالاحتفاظ بالقناعة التي مفادها «أنه لا معرفة دون تغيير عميق في كينونة الذات»[2]. ليس الأمر كما لو أن الهدف الديكارتي من المنهج الصارم هو استئصال نهائي لفكرة الفلسفة بوصفها أسلوباً في العيش، وكما لو أنه استبعد كليّاً فكرة الفلسفة علاجاً للنفس. هذا لا يمحو تماماً اللجوء إلى الاستعارة العلاجية.

بدلاً من أن تُعلّمنا ما هي الفلسفة حقيقةً، ليست هذه الاستعارة سوى مبحث بلاغي. بهذا المعنى، تتواجد عند فولتير في رسالته إلى دالمبير: «الفلاسفة أطبّاء النفوس، والمتعصّبون هم المسمّمون لها»[3]. هناك مثال بليغ آخر في جواب ديكارت على اعتراضات هوبز. في قراءة استذكارية للتأمُّلات الميتافيزيقية، يكتب: «ليس لاقتناء المجد قمتُ بنقلها، لكن كنتُ مجبراً على تفسيرها، مثل الطبيب الذي يصف مرضاً وباشر في تدريس المداواة»[4]. من السهل تشكيل باقة من استشهادات مماثلة. يكمن السؤال في معرفة أيِّ رابط تحتفظ به «التأمُّلات الميتافيزيقية» مع تراث الرياضات الروحية التي تدرَّب عليها ديكارت في الثانوية اليسوعية لافلاش[5]، هذه التأمُّلات التي لا تُشكّل

---

(1) Ibid, p. 29.

(2) Ibid, p. 28.

(3) رسالة فولتير إلى دالمبير بتاريخ (9/ تشرين الثاني/ نوفمبر 1764). (المترجم).
In Voltaire, Œuvres complètes, Correspondance avec D'Alembert, t. LXXV, p. 291. (2e édition, Paris, Baudouin éditeurs, 1828).

(4) AT, IX, 134., cité d'après Descartes, Méditations métaphysiques, éd. J.-M. Beyssade, GF, p. 296.

(5) P. Hadot, Qu'est-ce que la philosophie antique, p. 396. Pour le rapprochement entre les Méditations et les exercices spirituels ignaciens voir: Leslie Beck, The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations, Oxford University Press, =

دراسة نسقية، على الرغم من النظام الصارم والدقيق للبراهين التي تُجنّدها. مثله مثل سبينوزا، لم يكن ديكارت أستاذ الفلسفة. كانت رسائله إلى الأميرة إليزابيت توجيهات روحية أكثر منها تعليماً مقترَحاً.

لا شيء يدلّ على أن «قواعد من أجل توجيه الفكر» (التي هي «مقالة في المنهج» الحقيقية لديكارت) تُمثّل خطراً قاتلاً على المسألة الروحية حول التحوُّلات التي يتعرَّض لها الفرد تحت صدمة بعض الحقائق على ذاته. كان فوكو على حقّ في الإشارة إلى أن التسع فقرات الأولى من كتاب سبينوزا حول «إصلاح العقل» تُعالج مباشرةً مسألة «الروحانية»: «نحو أيّ شيءٍ وكيف ينبغي عليَّ أن أحوّل كينونة ذاتي؟ أيّة شروط ينبغي أن أفرضها عليها لبلوغ الحقيقة، وإلى أيّ مدى يُوفّر لي هذا البلوغ في الحقيقة ما أبحث عنه، بمعنى الخير الأسمى، السمو الطيّب؟»[1]. ليست القطيعة حادّة بين تصوُّرين متمايزين للفلسفة، الأولى التي تُنظّمه حسب العناية بالذات، والثانية التي تُحدّده في البحث عن المعرفة. إذا كنّا نُفكّر، عن حقٍّ، في أن «بنيات الروحانية لم تختفِ دفعةً، لا من التفكير الفلسفي، ولا من المعرفة»[2]، لا نتوانى عن التساؤل عن الكيفية التي تتجلّى بها، ليس فحسب عند الفلاسفة الذين يستحضرهم فوكو (هيغل، شيلنغ، شوبنهاور، نيتشه، هوسرل، هايدغر)، بل عند الآخرين أيضاً (فيشته و كيركغور). كل مفكّر من هؤلاء المفكّرين، الذين اعترفوا بأهميَّة «اللحظة الديكارتية»، لم ينقطع عن طرح «السؤال العريق للروحانية» فحسب؛ لكن بعضاً منهم يجد «همّ العناية بالذات دون البوح به»[3].

حسب فوكو، ليست المشكلة في معرفة إذا كانت الفتوحات المعرفية تتطلَّب نفسها تحويلاً فكرياً يُتوَّج بنوعٍ من استنارة الروح؛ بل ما يمكن تعلُّمه من

= Clarendon, 1965, p. 31-37., trad. fr. in Geneviève Rodis-Lewis, Descartes, Textes et Débats, Livre de poche, pp. 107-109.

(1) Michel Foucault, L'herméneutique du sujet, p. 29.

(2) Ibid, p. 29.

(3) Ibid, p. 30.

الماركسية أو التحليل النفسي، التي ليست بعلوم بالمعنى الشائع للكلمة. ظهور ماركس وفرويد، عَلَمين من «سادة الارتياب»، في سياق العلاقات التي تعقدها الفلسفة الحديثة بـ«الروحانية»، أمر محيّر. يبدو أن فوكو لم يكن يشكّ في أنّ هذين الكاتبين أثارا «أسئلة خاصّة بالروحانية تماماً»؛ فضلاً عن ذلك، يربطهما بالفرضية التي مفادها أن المشكل الرئيس هو في معرفة «شأن كينونة الذات»، أو بالأَوْلى «ما ينبغي أن تكون عليه كينونة الذات لكي تبلغ الحقيقة»[1]. في نظر فوكو، كان لاكان «الوحيد منذ فرويد» الذي ركّز عنده سؤال التحليل النفسي ثانيةً على العلاقة بين الذات والحقيقة، وأجبره هذا الأمر على معالجة المسألة «التي هي روحية تاريخياً»، «للثمن الذي على الذات أن تدفعه لقول الحق»، مثل المسألة الخاصة «بالأثر الذي تجنيه الذات من هذا القول، وما يمكن أن تقوله، وإنها قالت الحقّ عن ذاتها»[2]. آراء هادو حول صمود فكرة الفلسفة بوصفها رياضة روحية هي أقل حصريةً من آراء فوكو. ينتهي كتابه (**ما هي الفلسفة القديمة؟**) بقائمة مدهشة لأسماء فلاسفة ينتمون إلى مدارس وتيّارات فكرية متنوّعة مثل البراغماتية والروحانية، الوجودية والفينومينولوجيا. يدعونا إلى بلورة رهانٍ أعملُ على صياغته بإثارة الوظيفة السردية التي يتحدَّث عنها ريكور: يمكن لفكرة الفلسفة بوصفها طريقة في العيش أن تتحوَّل، لكن لا يمكنها أن تنقضي!

3- من الاستعارة إلى الأمثولة: الفلسفة في أدوار الطبيب (بوئثيوس):

في (**عزاء الفلسفة**)[3] لبوئثيوس، (**الميسّر البديع**)[4]، الاستعارة العلاجية

---

(1) Ibid, p. 30.

(2) Ibid, p. 31.

(3) Boèce, Consolation de la Philosophie, trad. Colette Lazam, préface de Marc Fumaroli, Paris, Rivages Poche, 1989. (تحيل المراجع الواردة في النص إلى ترقيم هذه الطبعة).

(4) C.S. Lewis, The Allegory of Love, Oxford, 1936, p. 46. Voir également: The Discarded Image, Cambridge, 1964.

موجودة بقوَّة. لفهم الاستعمال الذي يباشره لهذه الاستعارة، لا ينبغي لنا أن نهتمَّ بالبنية الأدبية المعقَّدة للكتاب فحسب، بل أن ننتبه أيضاً إلى استعادته عدداً من المشكلات الكلاسيكية للفلسفة القديمة. يُقدّم لنا (العزاء) مثالاً موحياً حول التقاطع بين التراث الفلسفي للرياضات الروحية والإيمان المسيحي. تعجَّب بعض شُرَّاح (العزاء) في العصر الوسيط (برونو دو كورفيه، جون دو ساليسبوري، توماس مور) من أن بوئثيوس، الذي اعتنق الدين المسيحي، كان يُعارض ويفكّر كفيلسوف. كتب جون جيرسون (1363-1429م)، مستشار جامعة باريس، (**عزاء الثيولوجيا**) ليوازن التوجُّه الفلسفي الحصري لكتاب بوئثيوس. هناك شيء خاطئ في هذه الانتقادات. النظر إلى بوئثيوس على أنه وريث التصوُّر العريق للفلسفة بوصفها رياضة روحية هو أكثر وضوحاً من الصيغة الغامضة لجيلسون: «حتى عندما يتكلَّم كفيلسوف، فإنه يُفكّر كمسيحي»[1]. الشخص الذي يكتفي بالحديث كفيلسوف دون أن يُفكّر كفيلسوف لا يستحقّ هذا الاسم!

3-1- الخلفية البيوغرافية ومشكل التأويل:

بوئثيوس سليل العائلة الأنيقية[2] (Anicii)، إحدى العائلات النبيلة الفاعلة في مجلس الشيوخ الروماني. اعتنق بوئثيوس وأهله العقيدة الكاثوليكية الرومانية، بينما كان الإمبراطور الهمجي ثيودوريكوس العظيم [454-526م]، الذي حكم إيطاليا ورافينا (Ravenne)، نفسه عُضواً في الكنيسة الآريوسية[3]. في هذه الفترة، لم يعُد للإمبراطورية الرومانية وجود سوى في

---

(1) Étienne Gilson, La philosophie au Moyen ôge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle, Paris, Payot, 1966, p. 146.

(2) عائلة رومانية شهيرة ونافذة في أواخر عُمر الإمبراطورية الرومانية وبعد أفولها. (المترجم).

(3) نسبة إلى آريوس (256-336م) (Arius) وهو قس ولاهوتي ليبي؛ والآريوسية (Arianisme): تيَّار لاهوتي لقي الكثير من المقاومة في البدايات الأولى للمسيحية، =

الشرق تحت حُكم القيصريين الإغريق في القسطنطينية. في بداية حُكمه، قام ثيودوريكوس بالاحتفاظ بنظام سياسي متسامح بين الكنيسة الكاثوليكية الرومانية والكنيسة الآريوسية؛ لذا قام أعضاء الأرستقراطية الرومانية العريقة بخدمة هذا النظام، مثل سيماكوس [342-403م] حمو بوئثيوس، وبوئثيوس نفسه. كان سيماكوس مسيحياً ملتزماً وكتب مؤلَّفاً حول تاريخ روما في سبعة كتب، ونشر (**شرح منام سكيبيون**) لماكروبيوس [370؟-430؟]، وهو أحد المراجع الأدبية لـ(عزاء) بوئثيوس.

عُيّن بوئثيوس قنصلاً عام (510م)، وارتقى سنة (522م) في رافينا إلى وظائف لامعة بوصفه «مدير الدواوين»[1] للإمبراطور ثيودوريكوس، واثنان من أبنائه ارتقيا إلى درجة القنصل. مثل شيشرون وسينيكا، ينخرط بوئثيوس في سلالة الفلاسفة الرومان الذين حاولوا إيجاد التوازن بين الحياة [السياسية] الفاعلة والحياة التأمُّلية؛ ومثلهم، فقد الحظوة وتعرَّض للاضطهاد والحكم بالإعدام. لا تزال بعض الأديرة الكنسية في إيطاليا، في بافيا (Pavia) وبريشا (Brescia)، تُبجّله بوصفه شهيداً. في سنة (524م)، كان عضو مجلس الشيوخ الروماني ألبينو ضحيَّة وشاية تتَّهمه بعقد علاقات سريَّة مع الإمبراطور يوستينوس البيزنطي. عندما هَمَّ بوئيثيوس بالدفاع عنه، اتُّهم هو الآخر بالتآمر لاسترجاع «الحرية الرومانية» في مواجهة الإمبراطور الهمجي. اشتبه الإمبراطور في مؤامرة تستهدفه من لدن الأرستقراطية الرومانية، فقام بإلقاء القبض على ألبينو وبوئثيوس؛ حُكم على الأول بالإعدام فوراً، وفي ختام محاكمة قصيرة حُكم على بوئثيوس أيضاً بالإعدام.

تمَّ تأجيل إعدامه مؤقَّتاً ليشغل وسيلة في المقايضة على الحلبة السياسية

= وعُدَّ طائفة هرطقية من طرف مجمَّع نيقية الأول، الذي استدعاه الإمبراطور قسطنطينوس عام (325م). قامت الآريوسية على فكرة أن اليسوع إنسان له جانب من الألوهية. (المترجم).

(1) Magister officiorum.

بين رافينا والقسطنطينية. في السجن في بافيا، بين جلستين من التعذيب، وفي انتظار قُرب تنفيذ الإعدام، قام بوئثيوس بتدوين تحفته **(عزاء الفلسفة)**. العديد من المؤرّخين المشغولين بالأصالة المذهبية بدلاً من الرهانات الوجودية للفلسفة لا يعترفون لبوئثيوس سوى بدور الناقل. تتكوَّن خلفيته الفكرية من الأفلاطونية المحدثة؛ بعض الفلاسفة اللاتين (شيشرون وماريوس فيكتورينوس)، آباء الكنيسة الإغريق واللاتين، ولاسيّما كتابات القديس أوغسطين. في تصديره لـ**(شروح على مقولات أرسطو)**، يستحضر رغبته في ترجمة كل أعمال أرسطو التي بحوزته إلى اللاتينية (بمعنى «كل ما كتبه أرسطو حول الفن العسير للمنطق، وحول المجال المهم للتجربة الأخلاقية، وحول الفهم الدقيق لأشياء الطبيعة»)، ويحاول جاهداً جعل كل هذا «معقولاً بالشروح التأويلية». كان يشتمل هذا المشروع الطموح في النشر على ترجمة وتفسير محاورات أفلاطون، من أجل تبيان الاتفاق التامّ بين المذهبين الأفلاطوني والأرسطي بدلاً من افتراض التعارض بينهما، كما يذهب العديد من المؤوّلين.

المقتطفات المتبقّية من هذا المشروع الفلسفي الطموح، التي شغلته طوال حياته، هي ترجمة وشرح تحاوري لـ**(الإيساغوجي)** لفورفوريوس، وترجمة الأعمال المنطقية لأرسطو. أدّت دراساته اللاهوتية الخمس (**(في العقيدة الكاثوليكية)**، (**ضد إيتوشيانوس ونستوريوم**)، (**في الأسابيع**)، (**ذلك الأب**)، (**في التثليث**))[1] دوراً لا يُستهان به في الحوار بين اللاهوتيين في الغرب والشرق، وتُبيّن إلى أيّ حدٍّ يحمل فكر بوئثيوس، و**(عزاء الفلسفة)**، بلا شك، بصمة الأفلاطونية المحدثة. هل (العزاء) هو أيضاً عمل مقلِّد؟ يربط اختيار العنوان بوئثيوس بتراث أدبي خاص أدرجه كرانتور الصولي (275-325م) (Crantor de Soles). كان (العزاء) محل إلهام العديد من الروائع

(1) De Fide Catholica, Contra Eutychen et Nestorium, De Hebdomadibus, Utrum Pater, De Trinitate.

اللاتينية، ولاسيّما كتاب العزاء الذاتي الذي دوَّنه شيشرون بعد وفاة ابنته توليا. التقارب مع شيشرون مفيد؛ لأن حزن شيشرون تواقت مع فقدانه مهمّات مدنية في الإمبراطورية الرومانية. يشتمل على خمسة كتب.

لا ينبغي الانخداع بالعدد الكبير من المراجع العلمية التي يزخر بها (**عزاء الفلسفة**) المكتوب في السجن؛ أي دون اللجوء إلى أيَّة مكتبة. مثله مثل القديس أوغسطين، كان بوئثيوس يتحكَّم ببراعة في أسرار «فن الذاكرة» العريقة (ars memoriae)؛ بحفظه للمؤلّفين، لم يكن بحاجة إلى مكتبة للاستشهاد بهم؛ لذا، يشير الشُّرَّاح المتأخّرين إلى أن (العزاء) هو أكثر من مجرَّد سلسلة أخبار أو ذكريات أدبية. لا ينبغي للبنية الأدبية المتكلّفة للكتاب أن تنسينا أنه ما عدا رباعية الحوارات الأفلاطونية حول محاكمة سقراط لا يوجد تأليف فلسفي آخر ينطوي في خلفيته على قصَّة درامية إلى هذا الحد. لكن، يضيف جون مارنبون «السمات التي تجعل قراءة (العزاء) جذّابة هي السمات نفسها التي تجعل تأويله صعباً»[1]. للمؤوّل الخيار بين عدَّة مقاربات ممكنة. ترتبط القراءة المدرسية بالبراهين الفلسفية التي يُوسّعها الكتاب؛ فهي تستند إلى مواضيع فلسفية محورية، مثل المصادفة والعناية وطبيعة السعادة والزمن والخلود وتعليل الشر في العالم.

يجد فيها مؤرّخو الفلسفة مادَّة خصبة في ممارسة قدرتهم على التحرّي، بالوقوف على تأثيرات متنوّعة، مثل أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة والرواقية والقديس أوغسطين، دون نسيان التأثيرات الأدبية، مثل هوميروس وفيرجيليوس ويوفيناليس،... إلخ، التي تُرصّع الكتاب. تمَّ الاهتمام مؤخَّراً بالجنس الأدبي للكتاب بأكمله، الذي تتناوب فيه الفقرات النثرية والفقرات الشعرية. دافع جويل رهيلان عن الأطروحة التي تقول إن التأثير الحاسم جاء من (**أهجية مينيبيا**) (satire Ménippée) المنسوبة إلى الفيلسوف الكلبي

(1) Pour une évaluation générale de la philosophie de Boèce, voir: John Marenbon, Boethius, Oxford, Oxford University Press, 2003.

مينيبوس السينوبي. يتعلّق الأمر بجنس أدبي خاص، يستهزئ من الادّعاء القاضي بالحصول على حكمة تفوق طاقة الإنسان. يظهر بوئثيوس في تأويل رهيلان[1] بصفته فيلسوفاً يؤذي نفسه، بالإشارة إلى القول المأثور لدى باسكال: «ديكارت عديم الجدوى ومشكوك فيه». تصير المقارنة مع باسكال أكثر إيحائية بالانخراط في أطروحة رهيلان القائلة إن «العزاء» هو أساساً نصٌّ مسيحي؛ «ليس لأنه ينصُّ على حقائق مسيحية، لكن لأنه يتيح للإيمان المستشعر به هنا وهناك أن يظهر منتصراً في المعركة العقيمة التي تخوضها براهين متناقضة»[2].

يبدو لي أن الإلحاح الحصري على الشكل المينيبي للكتاب يؤدي إلى تأويل مفرط، شبيه بالتأويل المبالغ فيه عند بعض مفسّري العهد القديم، الذين يؤوّلون أناشيد الحب لشخصية شولاميت في (**سِفر نشيد الأناشيد**) بصفتها قصيدة هجاء موجّهة ضد طبقة الكهنوت في القدس. بدلاً من أن أناقش ما يسميه رهيلان «الوعود الأربعة التي لم يفِ بها النص»[3]، التي هي في أساس قراءته التهكمية لـ(العزاء)، أقوم باستكشاف قراءة أخرى ممكنة، تتلاءم مع المفاهيم الموجّهة: «التجربة الفلسفية» و«الرياضات الروحية» و«علاجيات النفس». بإقدامي على ذلك، أعي جيّداً أنني أتعرَّض لانتقادات، مفادها أن هذه القراءة «تتغافل عن المزاح» الذي يُميّز الكتاب في رُمَّته. ليس (العزاء) مجرَّد ترقيع لخليط من الذكريات الفلسفية؛ إنه يُقدّم تعبيراً جديداً له وزن كبير حول التصوُّر العريق للفلسفة كما تنبري بذاتها. وإن كان بالإمكان الوقوف على مباحثَ توجد عند أفلاطون أو أرسطو أو عند الأفلاطونيين

(1) Joel Rehilan, Ancient Mennippean Satire, Baltimore and London, John Hopkins University Press, 1993, p. 187-194; id., The Prisoner's Philosophy. Life and Death in Boethiu's Consolation, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007.

(2) Joel Relihan, Ancient Mennippean Satire, p. 19

(3) Joel Relihan, The Prisoner's Philosophy, p. 4.

المحدثين أو الرواقيين، ينبغي الإعجاب بأصالة التركيب الأدبي لهذا التأليف؛ فهو يتركَّب من خمسة كُتب يتعاقب فيها الشعري والنثري.

يضع الكتاب الأول مجموعة من الأبطال الذين يؤدُّون أدواراً محدَّدة. بوئثيوس نفسه، ضحيَّة أهوال العُزلة والألم والقلق، يشكو عبر القصيدة من مصيره المثير للشفقة. تُقاطعه امرأة مهيبة وهو في غمرة مناجاة النفس، امرأة ذات قامة مذهلة تطاول عنان السماء برأسها: «رأسها الذي حين ترفعه ربما تخترق السماء نفسها ويحسر عنها البصر البشري»[1] (I, 2, p.47). الأمر المثير في ظهورها هو التفصيل الخاص بثيابها: «على حافته السُّفلى طُرز حرف (Pi) اليوناني، أما الحافة العُليا، فرُسم عليها حرف ثيتا (Théta)؛ وبين الطرفين سُلَّم من الدرجات يفرض الارتقاء من الأدنى إلى الأعلى، إلا أن الرداء مزَّقته أيدي المغيرين، وسلبت منه كل يد ما أمكنها سلبه من المزق» (المصدر نفسه). تساءل العديد من المؤوّلين عن دلالة تلك الحروف. هل ينبغي النظر فيها بادئة كلمات «عملي» (pratique) و«نظري» (théorique)، أو حسب تأويل شادويك اذّكار أن الحرف ثيتا كان علامة شائنة يطبعها حُرَّاس السجون، وقتئذٍ، على أجساد المحكوم عليهم بالإعدام؟

يكتسي السُّلَّم، في هذه الفرضية، دلالة وجودية أكثر متانةً من مجرَّد علامة وصل بين العملي والنظري. بقدومها نحو المفكّر في شقاوته الفعلية، وبمناصرتها قضيَّته الخاصة، تؤدي الفلسفة، في (العزاء)، دور بياتريس في (**الكوميديا الإلهية**) عند دانتي، وتساعده على صعود كل مراحل الارتقاء الروحي، سُلَّم بعد سُلَّم، الذي يُوفّر له العزاء والانعتاق والشفاء.

---

(1) أستعمل الترجمة العربية الآتية (سوى إذا اقتضت الحاجة لتعديلها)، بوئثيوس، (عزاء الفلسفة)، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة وتقديم أحمد عتمان، رؤية للنشر والتوزيع، 2008م. (المترجم).

2-3- تشخيص: النسيانُ مرضاً من أمراض النفس:

منذ البداية، كانت الفلسفة تتلبَّس أدوار الطبيب. فلا عجب إذاً أن تكون الخصائص الكثيرة من النموذج الطبي، أيّاً كانت المدرسة التي أخذت به (ما عدا مثال الشُّكَّاك الملحوظ)، توجد في (العزاء). يتطلّب الأمر إعادة قراءة الكتاب في ضوء هذا التماثل. في الكتاب الأوّل، وهو سيرة ذاتية، الذي يحتوي على تماثُل مفصَّل، تقوم المؤاسية (التي أتجرَّأ بنعتها بالصيغة «مؤاسية الموجوعين»[1]، وهو نعت فخري يُبجّل به أهل لوكسمبورغ العذراء مريم منذ القرن السابع عشر) باقتراح الدواعي العلاجية. تفتتح المؤاسية مهمَّتها بمطاردة ربَّات الشعر التي عجزت عن إبراء بوئثيوس، على الرغم من أنها موَّنته بالكلمات التي تُعبّر عن مأساته: «من الذي سمح لهؤلاء البغايا الهستيريات بالاقتراب من فراش المريض؟ فليس لديهنَّ علاج لأوجاعه؛ بل سموم محلاة تزيدها سوءاً. فهؤلاء من يطمسن ثمرات العقل بأشواك العاطفة العقيمة، ويوطّنَّ عقول الناس على الكرب بدلاً من أن يحرّرنهم منه!» (I, 2, p. 47؛ العزاء، 1، ص51).

تقترح الفلسفة أن تُستبدَل هذه السيرينات المضلّلات بسيريناتها القادرات على معالجة المريض وإبرائه. قامت على الفور بعرض التشخيص: يعاني المريض من النسيان (lethargum patitur): «عندما وجدتني صامتاً؛ بل ملبساً غير قادر على النطق، وضعت يدها برفق على صدري وقالت: لا خطر، إنه يعاني من النسيان أو الوهن[2]، ذلك المرض الشائع في العقول الضالَّة. لقد نسي نفسه برهةً وسوف يتذكَّرها بسهولة إذا ما تعرَّف عليَّ. ولكي أمهّد له ذلك،

---

(1) Consolatrix afflictorum.

(2) يمكن تعريب الكلمة (léthargie) بالنسيان، ويمكن ترجمتها أيضاً بالوهن؛ لأن من أعراض الوهن أو تراخي القوى هو النسيان. في الأصل كلمة (léthargie) تحيل إلى حالة من الضعف أو التعب الذي يُعطّل النظام العضوي والوظيفي للمريض، ويجعله يميل إلى النوم باستمرار. (المترجم).

سأبدّدُ بعضاً من ضباب الهموم الدنيوية التي تُغشي على عينيه» (I, 4, p. 49-50؛ العزاء، 1، ص54-55). يمكن عدُّ هذا الوصف مجرَّد أمثولة. ليس الأمر كذلك: تنسجم العبارات المستعملة مع تصنيف عيادي دقيق. هذا ما برهن عليه فولفغانغ شميت، الذي خصَّص دراسة مفصَّلة للمظاهر الفلسفية والطبيَّة في (العزاء)[1]. في نظره، على الخلاف من الطب المعاصر الذي يعدّ النسيان مجرَّد عَرَضٍ، كان يخضع في الطب القديم إلى تصنيف دقيق للأمراض.

يتميَّز الوهن بالرغبة الشديدة في النوم، حالة من النُّعاس أو الفتور التي ينبغي تخليص المريض منها بكل الوسائل، باستعمال منبّهات خارجية إن اقتضى الأمر. كذلك ينتمي إلى التصنيف العيادي النفور من الضوء، وأخيراً الصعوبة في التعرُّف على الأهل والأشخاص المحيطين. يبدو أن المرض يقود إلى فقدان الهوية: لم يَعُد بوئثيوس يعرف من هو بالضبط. جاءت الفلسفة لتُخلِّصه من فقدان الذاكرة، أوّلاً بتعريف نفسها، وثانياً بتذكيره بالسلسلة الطويلة من الفلاسفة، شهداء الحق، من سقراط إلى سينيكا. لا تكمن أصالة بوئثيوس، مثله مثل العديد من الكُتَّاب القدماء، في ابتكار مبحثٍ جديد، بل في الطريقة الجديدة في استعمال مبحثٍ اقتناه من التراث. بدهيٌّ أن يُعيد توظيف الاستعارة العلاجية لصالحه، تبعاً، على وجه التحديد، للأهداف التي سطَّرها كتاب (**المعالج**) (Therapeutikos) [من (**الرسالة في الانفعالات**)] لكريسيبوس.

ما يبدو لنا مصطنعاً وبلاغياً، وهو «تنكُّر» الفلسفة في زيّ الطبيب، كان شيئاً طبيعياً في هذه الخلفية؛ لكن كان على بوئثيوس أن يُبدي قدراً من الأصالة بوصف حالته بالنسيان، التي تدلُّ، في الوقت نفسه، على مرض

(1) Wolfgang Schmid, «Philosophisches und Medizinisches in der Consolation Philosophiae des Boethius», in Festschrift Bruno Snell, München, Beck, 1956, pp. 113-144, repris dans : Georg Maurach (éd.), Römische Philosophie, Darmstadt, WBG, 1976, pp. 341-384.

حقيقي، و«رمز» لوضعيته الوجودية[1]. خيار النسيان له دلالة بليغة. إذا وصف بوئثيوس حالته تبعاً لتصنيف يصبُّ في علامات الكآبة (mélancolie) كما عرضها «المشكل 30، 1» لأرسطو، فإنه يجعل مبتذلاً الفارق بين وضعيته الراهنة والفلسفة. كما سبق لنا أن رأينا، الفلاسفة مثلهم مثل الشعراء؛ أي المبدعون، هم بطبعهم سوداويون. هنا على العكس، ينبغي تدخُّل علاجي تقوده الفلسفة لاجتثات المريض من فتوره.

3-3- الحالة الأصلية: الإعراب عن الجروح:

تبدو المهمَّة العلاجية للفلسفة، التي اعترف فيها بوئثيوس بأنها ممرِّضته المعتمدة، في الحثّ على الكلام الصريح والكشف عن الخاطر: «إذا أردت أن يفحصك الطبيب، فعليك أن تُعرب عن جُرحك» (I, 8, p. 53). لا يُتوسَّل من المريض طويلاً؛ فهو «يصرخ من شدَّة ألمه اللامحدود» (I, 10, p. 68) بعبارات مؤثّرة يجلب بها الانتباه إلى المظهر القذر لزنزانته التي لا تشبه كثيراً مكتبته، مذكِّراً بأن تكريس نفسه للصالح العام هو نتيجة الوفاء لأفكاره السياسية التي ورثها عن أفلاطون: «تسود السعادة في الدول التي يحكمها الفلاسفة، أو التي يدرس حُكَّامها الفلسفة» (I, 8, p. 54؛ العزاء، 4، ص 61-62). فشله في الانقطاع إلى الصالح العام للدولة، والدفاع عن العدالة، هو فشل الفلسفة السياسية لأفلاطون. يُنادي مرَّة أخرى ببراءته، ويُندّد برداءة متَّهميه، وبالطابع المزوَّر لقضيَّته: «تمَّت محاكمتي بالإعدام بغيابي، على بُعد خمسمئة ميل، دون القُدرة على أخذ الكلام والدفاع عن ذاتي؛ وبمصادرة ممتلكاتي؛ لأنني فحسب أبديتُ تمسُّكاً بمجلس الشيوخ» (I, 8, p. 59).

يبدو أن محنته في النيل من سُمعته وسُمعة عائلته، تُشبه إلى حد بعيد شكوى أيُّوب، متسائلاً حول المغزى من العناية الإلهية؛ لكنه يشير أيضاً إلى

(1) Ibid., p. 357.

تساؤل أبيقور: «فالرغبات الشريرة قد تكون جزءاً من الطبيعة البشرية، أما أن يُتاح لكل شرّير أن ينال غرضه من البريء على مرأى من الله ومسمعه، فهذا ما يبدو لي بشعاً كل البشاعة. لعلّ هذا ما حدا بواحدٍ من أتباعك لأن يسأل: "إذا كان الله موجوداً فمن أين يأتي الشر؟"» (I, 8, p. 59؛ العزاء، 4، ص65-66). كيف يأبى الإله التحكُّم في الأفعال البشرية، وهو الذي يُدبّر الكون تبعاً لغائية محدَّدة؟ (I, 9, p. 61)[1]. يتجلّى على الفور فعل التَّطهير الناتج عن تفاقم الألم. تُدرك الفلسفة، عبر شكاوى العليل، أنها في قفص الاتّهام. ودون أن تفقد من هدوئها، تدعو بوئثيوس إلى تغيير جذري في النظرة: بدلاً من أن يرى نفسه ضحيَّة دسائس الغير، عليه أن يعي منفاه الباطني، لأنه انتفى اختيارياً: «عندما رأيتُك حزيناً دامعاً، فهمتُ على التَّو أنَّك معذَّبٌ ومنفيٌّ. ولكن ما كان لي أن أعلم كم لك في المنفى، لولا أن كشفتَ لي ذلك في ثنايا قولك» (I, 10, p. 62؛ العزاء، 5، ص72).

مباشرةً بعد هذا التنبيه، تدعو الفلسفة بوئثيوس إلى تحوُّل فلسفي جذري، يكمن في أن يتذكَّر أين يتواجد موطنه الحقيقي: «غير أن في حقيقة الأمر لم تُنفَ بعيداً عن وطنك؛ بل أنت الذي ضللت بعيداً عنه بنفسك، أو إن شئت أن تعدَّ نفسك منفيًّا فأنت الذي نفيتَ نفسك؛ فلا أحد غيرك على الإطلاق يمكنه أن يكون قد فعل ذلك» (I, 10, pp. 62-63؛ العزاء، 5، ص72). تُذكّرنا الحُجَّة بالدوافع التي نصادفها عند الأبيقوريين والرواقيين: لا تُختزَل الفلسفة الحقَّة في معرفة مأخوذة من الكتُب ومكدَّسة في المكتبات؛ لكن تُغيّر كينونة الذات نفسها: «لذا، فإن هذا المكان لا يُزعجني بقدر ما يُزعجني منظرك. ولا الذي أبحث عنه هو جدران مكتبتك المزيَّنة بالزجاج والعاج؛ بل أبحث عن كرسي عقلك، ذلك هو المكان الذي أودعتُ فيه يوماً، لا كتبي؛

---

(1) جاء في (العزاء) في القصيدة: «كل شَيْء أنْتَ تَحْكُمُهُ بضَوَابِطَ صَارِمَة/ إلَّا أفْعَال البَشَر/ فَقَدْ اسْتَنْكَفْتَ، كمُهَيْمِنٍ، أنْ تُقَيّدَهَا بقُيُودٍ». (المرجع نفسه، 5، ص70-71). (المترجم).

بل الشيء الذي يجعل للكتُب قيمة: الفلسفة التي تحتويها الكتُب، الأفكار التي تكنزها» (I, 10, p. 63؛ العزاء، 5، ص73). على خلفيَّة هذا التحوُّل يمكن مباشرة العلاج؛ حيث تُحدّد عدَّة فقرات من النص المراحل المختلفة؛ تتبدَّى المرحلة الأولى، كما سبق التحقُّق منها سابقاً، في الانطلاق من وضعية المريض الحقيقية: «[...] ولكن ما دُمتَ الآن مضطرباً، تعصفُ بك شتَّى الانفعالات، من حزن وغضب وكرب، وتذهب بك كل مذهب، فليس الآن وقت العلاجات القويَّة؛ بل دعني أستخدم أدوية ألطف في البداية، كأني أُلينُ بها ما تورَّم وصلُب من أثر هذه الانفعالات المزعجة، فتؤهّلُه لتلقّي الدواء الأشدّ قوَّة» (I, 10, p. 64؛ العزاء، 5، ص74).

3-4- سيرورة العلاج:

ينكشف التدليك الروحي في حوار علاجي يهدف إلى اختبار الحالة الذهنية للمريض وفي الوقت نفسه مدُّه بالنصائح الطبيَّة اللاحقة: «إذاً دعني أوَّلاً أتفحَّص حالتك النَّفسية وأختبرها ببضعة أسئلة بسيطة، لعلّي بذلك أقف على أفضل طريقة لعلاجك» (I, 12, p. 65؛ العزاء، 6، ص76). يُنتج الاستجواب مفعوله الإيجابي الأول: إذا لم يفقد بوئثيوس إيمانه الأساس في كونه يحيا في عالم معقول يحكُمه العقل وليس المصادفة العمياء، على الرُّغم من اليأس الذي يُلمُّ به الآن، فإن سيرورة العلاج يمكنها أن تنطلق؛ لأنه يستند إلى الجانب السَّليم من الذات: «وإنَّني لأعجبُ كيف يصيبك المرض مع هذا الرَّأي السَّليم!» (I, 12, p. 66؛ العزاء، 6، ص76). يمكن ابتداءً من ذلك حصر المرض والانطلاق بالعلاج. في الحقيقة، يعاني المريض من النسيان: «الآن عرفتُ سبب مرضك، أو السَّبب الرئيس لمرضك. لقد نسيتَ ما أنتَ؛ لذا فقد وقفتُ على مرضك من كل جوانبه، وعلى المدخل إلى استرداد صحتك» (I, 12, p. 67؛ العزاء، 6، ص78).

نكتشف هنا مزيَّة أخرى من مزايا اختيار الجدول العيادي للوهن؛ فهو يُوضّح الأداء الأفلاطوني للفلسفة: انتشالنا من الظُّلمات ومن العمى

لنكتشف النور الحقيقي. في نظر فولفغانغ شميت، نتعرَّف دون صعوبة عن «الميتافيزيقا الأفلاطونية للنور»[1] في صورة الفيلسوف-الطبيب. على الرُّغم من قساوة الأعراض، التوجيهات العلاجية ملائمة: «ولكن من لطف الله أنك لم تهجرك طبيعتك كلها، فلا تزال لدينا الشَّرارة الكبرى لشفائك، وهي رأيك الصائب عن إدارة الكون. فأنت تؤمن أن الكون لا تحكمه المصادفة العشواء؛ بل العقل الإلهي. إذاً لا تخشَ شيئاً، فمن هذه الشرارة الضئيلة سوف ينبثق فيك وهج الحياة» (I, 12, p. 67؛ العزاء، 6، ص78). لكن الجُرعة المناسبة[2] لمداواة صارمة لم يحن وقتها بعدُ. بالتدريج فحسب، وباستعمال علاجيات خفيفة، يسهل على الفلسفة التخلُّص من الظُّلمات التي تُعكّر روح المريض وتدفعه لأن «يُبصر ألق النور الحقيقي» (I, 12, p. 68؛ العزاء، 6، ص79).

3-5- نحو البحث عن السعادة الحقيقية:

الاستعارة الطبية في الكتاب الثاني لها حضور محتشم، وإن كانت تُسيِّرُ دائماً المنظومة البلاغية للموضوع المدروس. يتركَّز التشخيص فوراً في المبحث الذي صادفناه في الفلسفة العملية لدى أرسطو: الفارق بين الحظ (Fortune, Tychè) والسعادة (Bonheur, eudaimonia): «إذا صحَّ تشخيصي

(1) Ibid., p. 363.

(2) أستعمل العبارة «الجُرعة المناسبة» للدلالة على الكلمة اليونانية (kairos) ولها دلالات متعددة، أشهرها هي الدلالة على الزمن المناسب للظفر بالأشياء، بانتهازها في حينها؛ وتُقال في الطب للجُرعة المناسبة، أو الظرف الملائم لإجراء عملية جراحية، بما يعود بالفائدة على المريض. (المترجم).
من أجل دراسة مفصَّلة حول مفهوم «كايروس» (Kairos) يمكن الرجوع إلى الكتاب الآتي:
Monique Trédé-Boulmer, Kairos. L'à-propos et l'occasion (le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.), préface de Jacqueline de Romilly, Paris, éd. Klincksieck, 1992, nouvelle édition revue et complétée, Paris, Les Belles Lettres, coll. «Études anciennes», 2015.

لعلّة مرضك وطبيعته، فأنت متحرّق إلى حظّك الماضي» (II, 1, p. 71؛ العزاء، الكتاب الثاني، 1، ص84). لا يتعافى العليل المشدوه مرضياً إلى عجلات الحظ الدائرة سوى عندما يتجرَّع دواءً مناسباً: «لقد آن لك إذاً أن تأخذ جرعةً خفيفةً سائغةً تشيع في داخلك، وتُمهّد الطريق بعدُ لجرعات أنجع» (II, 1, p. 72؛ العزاء، 2، 1، ص84). ينبغي أوّلاً إعطاءُ دواءٍ خفيف لحمل العليل على تغيير وجهة نظره، وصرفه عن الحيرة التي يُسبّبها الدوران السريع لعجلات الحظ وتعاقُب أعلاها بأسفلها.

الدواء الخفيف والسائغ، الذي تصفه الفلسفة للعليل، هو منتوج نموذجي من الثقافة الرومانية: يتعلّق الأمر بالمحاسن المقنعة للبلاغة عندما تكون في خدمة الفلسفة. الفلسفة هي التي تُجبر الحظ على الاعتراف بطابعه المتقلّب. بحكم سِمَته، يُخضعُنا «هذا الإله الأعمى [يعني الحظ] ذو الصفات المتناقضة» إلى قانونه الصارم: «في التغيُّر تكمن قوتي الحقيقية ولعبتي الدائمة؛ إنني أدير عجلتي دوراناً متّصلاً، ويلذُّ لي أن أدفع الأسفل إلى الذروة والأعلى إلى القاع. فاصعد معها إن شئت، ولكن لا تلعنها إذا اقتضتك أحكام اللُّعبة أن تهبط» (II, 3, pp. 75-76؛ العزاء، 2، 2، ص89). بمجرَّد فهم قواعد اللعبة، تتوقَّف الشكوى من التواجُد في أسفل السُّلَّم، مثلما كانت الغبطة بالتواجد في أعلى السُّلم. أيًّا كانت درجة الإقناع التي تتمتَّع بها، لا تتخلَّص هذه الحِيَل البلاغية من اليأس الحقيقي لبوئثيوس: «إن كل ما قُلتِهِ معقول بالتأكيد ومُسوَّغ بحلاوة البلاغة والموسيقى، غير أن كلماتك تروق المرء أثناء سماعها فحسب؛ إن للمعذَّبين مواجيد من بأسائهم غائرة، حتى إذا ما فرغت كلماتك ولم تعد ترنُّ في الآذان عاد هذا الأسى المتأصّل ليثقل القلب مرَّة أخرى» (II, 5, pp. 77-78؛ العزاء، 2، 3، ص92).

إنه الاعتراف الذي تحتاج إليه الفلسفة لمباشرة المرحلة الإضافية من العلاج: «هو ذاك، فهذا ليس العلاج بعدُ؛ بل هو نوع من التَّسكين لحزنٍ

شديد لا يزال يستعصي على العلاج. أمّا العلاجات التي تنفذ إلى العُمق، فسوف أستخدمها في الوقت الملائم» (ibid., p. 78؛ نفسه). الحوار الذي يتواصل هو أحسن مثال على البرهان العلاجي الخاص بشروط السعادة الحقيقية، بمتابعة دقيقة لردود أفعال العليل على كلِ برهان، ولغاية حمله على استيعاب الأطروحة المركزية التي مفادها أن «تقلّب الحظ لا ينتهي بمعرفة السعادة» (II, 8, 4, 25, p. 84). فمن «الضروري اللجوء إذاً إلى أدوية أكثر نجاعة» (II, 9, p. 85). تقتضي هذه المرحلة الجديدة من العلاج قبولاً جديداً من لدن العليل. هذا ما يُبيّنه الفصلان الخامس والثامن من الكتاب الثاني. تقوم الفلسفة بتحديد ثلاثة مصادر كبرى للسعادة الوهمية وتبديدها، وهي كلها حِيَل يستعملها الحظ من أجل تضليلنا.

أ) يتعلَّق المصدر الأول في الرغبة في ثراء خارجي، مثل وفرة الذهب والأموال، وبريق الجواهر النفيسة التي نتباهى بها أمام الملأ، والمنازل الفخمة، والألبسة المتنوّعة، وعدد غفير من الخُدَّام،... إلخ. هذه الخيرات الخارجية كلّها تُعرّض إلى الخطر البحث عن حياة تنسجم مع الطبيعة: «إن الطبيعة تقنع بأقل القليل: فإذا ما عمدتَ إلى أن تتخمها بما هو فوق الحاجة، فإن ما تغدقه سيكون مغثياً؛ بل مُضرًّا» (II, 9, p. 87؛ العزاء، 2، 5، ص103). البرهان الحاسم ضدَّ هذه الخيرات التي تُنتج حرماناً جديداً بعدما أشبعت طالبيها، يُرجعنا إلى الحدس السقراطي: «هذا، إذاً، حال الطبيعة البشرية: إن الإنسان هو تاج الخليقة ما دام يعرف نفسه، فإذا نسيها، فإنّه يكون أحطّ من البهائم. فإذا جهلت سائر المخلوقات نفسها فذاك أمر طبيعي، أما إذا جهل الإنسان نفسه فذاك إثم» (II, 9, p. 89؛ العزاء، 2، 5، ص105). على خلفية هذا الحدس الرئيس للأنثروبولوجيا المسيحية، يتمُّ تعظيم معرفة الذات -التي لا تنفصل عن العناية بالذات- بالأطروحة القائلة إن النفس البشرية خُلقت على صورة الإله. هكذا يتحمَّل البشر، بكلّ ثقة، شرطهم في كونهم «مهاجرون بلا حقائب» (II, 9, p. 90)، أتوا إلى العالم

بجيوب فارغة، ويسيرون نحو الأبد الذي يخلو من دلالة السلعة. جاء حُكم الفلسفة بدهياً: الكنز الحقيقي هو داخل ذواتنا[1].

ب) المصدر الثاني للشقاوة هو البحث عن المجد والسلطة (II, 11, p. 91)؛ إنها الحيلة الأخرى للحظ الذي يُنسينا أن الأشرار هم الذين يرعاهم بنِعَمه (p.93). مثلما أن «الثروة لا تروي غُلَّة الجشع»، كذلك «السلطة لا تجعل من المرء سيّداً على نفسه، إذا كان يرسُفُ في أغلال شهواته» (II, 11, p. 93؛ العزاء، 2، 6، ص111). تستعين الفلسفة هنا ببرهان صادفناه في (**خواطر**) ماركوس أرليوس: «تحبُّون أن تُسَمُّوا الأشياء بأسماء زائفة لا تخصُّها؛ وسرعان ما ترفضها، على المحكّ، خصائصها الحقيقية» (II, 11, pp. 93-94؛ العزاء، 2، 6، ص111-112). يستمع بوئثيوس إلى هذه المرافعة دون تردُّد؛ في الحيلة الثالثة من الحظ فحسب، يأخذ الكلام ليدافع عن مصالحه: كان انخراطه في السياسة من أجل الرغبة المشروعة في تفادي «أن تشيخ الفضيلة وهي خاملة الذّكر» (II, 13, p. 95؛ العزاء، 2، 7، ص114). عبارة لامعة من شأنها أن تُغبط أتباع حنة أرنت[2] تعترف الفلسفة

---

(1) إشارة إلى العبارة التي تقول فيها الفلسفة: «لماذا إذاً يا أهل الفناء تبحثون عن السعادة خارج أنفسكم وهي كامنة فيها؟» (العزاء، 2، 4، ص99). (المترجم).

(2) يقصد غرايش بذلك أن الفيلسوفة حنة أرنت، في دراستها تاريخ الفكر السياسي ومفاهيم الحرية والسعادة، كانت تميل إلى القول إن القدماء لم يعرفوا السياسة بالمعنى المعاصر في الفعل المؤسّس. كانت السياسة تُختزَل في السُّلطة، وكانت السعادة شأن باطني محض، بالفرار من العالم، سبب الشرور والبلايا. جاء على لسان الفلسفة في (العزاء) أن السلطة هي مرتع الأشرار، ومن ثمّ الهروب من السلطة نحو الذات كان السمة الغالبة عند القدماء في تنظيرهم للسياسة والأخلاق. غير أنه بالنسبة إلى حنة أرنت، لا مناص من الدخول في معترك السياسة، وإثبات جدارة الفعل السياسي على الأداء الماهر والفنّان. (المترجم). يمكن الرجوع إلى الأعمال الآتية:

The Portable Hannah Arendt, éd. Peter Baehr, Penguin Books, 2000; Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique?, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, éd. Seuil, 1995; Anna Yeatman (éd.), Action and Appearance. Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt, Continuum, New York, 2011.

بمشروعية «الرغبة في المجد والشهرة بما يُحقّقه الفرد من خدمات نبيلة للدولة»، لكنها تُقلّل من شأنها بالإشارة إلى هشاشة وتفاهة هذا الحافز. هذه المضارعة هي نتيجة الرياضة الروحية للمروءة. نحن في مشهدٍ أليفٍ يُذكّرنا بحديقة أبيقور وبأهل الرواق: من منظور أبيقوري، لا يمكن نسيان أن الشهرة تنتهي مع موت الشخص؛ ومن وجهة نظر رواقية، الوعي بالكل يمنحنا حِسّاً حاداً بزهادة مجال فعلنا.

ج) تستعمل الفلسفة برهاناً «كسمولوجياً» شبيهاً لمداواة العليل من الرغبة المَرَضية في تفادي «أن تشيخ الفضيلة وهي خاملة الذّكر» (II, 13, p. 95): «[...] ها هي النقطة الضئيلة داخل نقطة ضئيلة، معزولة مُسيَّجة، التي تريد أن تنشر فيها مجدك وتُذيع شهرتك. فأيُّ حجمٍ أو قيمة لمجدٍ متقلّص داخل هذه الحدود الضيّقة الكتيمة؟» (II, 13, p. 97؛ العزاء، 2، 7، ص114-115). يتوجَّه هذا البرهان حول القول (ad hominem) إلى فيلسوفٍ نعرف فضله في تحديد الأبد والشروح عليه لدى أهل العصر الوسيط: «الامتلاك التام والكامل لحياة لا حدَّ لها»[1]. ورد هذا التحديد في كتاب فلسفي مخصَّص على ما يبدو للرياضة الروحية، وجاء ليُكمّل ويُثري التعارض بين الحاضر الدائم (nunc stans) والحاضر العابر (nunc fluens)، الذي يستعمله بوئثيوس في رسائله النظرية. بالمقارنة مع عُنصر مهيمن في التراث والمدروس إلى حدّ الآن، الثروة الخارجية الوحيدة التي تقبلها الفلسفة هي «نعمة الصداقة» (II, 15, p. 100). مع ذلك، يبقى ازدراء عبث الحظ السمة البارزة التي يتميَّز بها الفيلسوف الحقيقي عن الخطيب (rhéteur). للإشارة إلى الاختلاف بينهما، تقترح الفلسفة معياراً مثيراً للاهتمام. باستعادة القول المأثور لدى ماكروبيوس[2] (Macrobe) الذي يرى أن الخطيب يُثبت قيمته

---

(1) «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio» (V, 11, p. 211).

(2) فلافيوس ماكروبيوس ثيودوسيوس (370-430م؟)، كاتب وفيلسوف روماني، من أشهر أعماله «الماورائيات» في صيغة حوارات على الطريقة السقراطية. (المترجم).

عبر الكلام، بينما الفيلسوف يُبرهن على قيمته بالتزام الصمت في الوقت الملائم، مثلما يُظهر بوئثيوس في أقواله القُدرة على تثمين الصمت.

ليس هذا المعيار ثانوياً في سياق تصوُّر فلسفي يستعمل بوفرة الاستعارة العلاجية؛ بل يتعلّق الأمر بسمة بارزة تتميَّز بها الفلسفة الحقيقية. لا يتوقَّف الفلاسفة الحقيقيون عن النضال، مع صعوبة إيجاد الكلمات الملائمة للأفكار الحقيقية. إحدى تصريحات الفلسفة في الكتاب الثاني يمكن أن تأتي على لسان الكثير من الفلاسفة: «لعلَّك لم تفهم بعدُ ماذا أعني؛ إنه شيء غريب هذا الذي أريد قوله، لذا أجد صعوبة في التعبير عن تفكيري بالكلمات» (II, 15, p. 99؛ العزاء، 2، 8، ص120). كل فيلسوف لا يختبر هذا النوع من الصعوبة، فهو ليس بفيلسوفٍ أصلاً. ليس النقد الصارم للصور الوهمية للسعادة هو المرحلة الأخيرة من العلاج. ما دُمنا لا نعرف ما هي السعادة الحقيقية ومنبعها، فنحن أبعد ما يكون عن الشفاء. تقديم إجابة حاسمة عن هذا السؤال هو موضوع الكتاب الثالث، الذي يبتدئ وينتهي بالاعتماد الصريح على الاستعارة العلاجية. يُبدي بوئثيوس إعجاباً بالبرهان الذي تُقدّمه الفلسفة، ويعترف بنجاعة الأدوية التي تناولها إلى حد الآن، وهذا يُثبت أنه في طريق الشفاء: «حين انتهت من أنشودتها كنتُ مأخوذاً بسحر نغمها العذب، مستغرقاً أودُّ أن أظلَّ مُصغياً؛ لذا قلتُ بعد لحظة: أيَّتها الراحة الكبرى للروح المتعبة، كم روَّحتِ عني بعميق فكرك وشجي غنائك. لقد عدتُ الآن قادراً على تلقي ضربات القَدَر، ولم أعد أوجس خيفةً من العلاجات الحاسمة التي حدَّثتني عنها؛ بل أراني أتوق إلى سماعها، وألحُّ إليك في طلبها» (III, 1, p. 103؛ العزاء، الكتاب الثالث، 1، ص126).

نحن أبعد ما يكون عن الحالة النفسية التي كانت تبعث على الشفقة في بداية الكتاب الأول. حدث نوع من النقل الإيجابي (transfert) بين المداوية والمريض، يُبرّر الانتقال إلى المرحلة الجديدة والحاسمة من العلاج. بعد أن استيقظت رغبة المريض من سُباتها، تُشجّعه الفلسفة على أن تساعده في

المُضي قُدُماً نحو غايته، السعادة الحقيقية: «لقد عرفتُ ذلك حين بدأتَ تتشبَّثُ بكلماتي بانتباهٍ صامت. ولقد توقَّعتُ منك هذا التوجُّه العقلي، أو، إن شئت الدقَّة، خلقته فيك. العلاجات القادمة ستكون في الحقيقة مُرَّة المذاق، ولكنها ما أن تنسرب إلى داخلك حتى تجد لها حلاوة باطنة تشيع فيك. قلتَ إنك مشوق إلى سماع المزيد، وسوف يزداد اشتياقك لو عرفت إلى أين أريد أن أقودك» (III, 1, pp. 103-104؛ العزاء، نفسه). يُوضّح هذا اللجوء الجديد إلى الاستعارة الطبية المسافة الواجب سلوكها: الأدوية التي تنفّر اللسان تُعادل التفنيد الطويل للصور الخاطئة للسعادة الواجب مواجهتها ورفضها، قبل الاستعداد لمواجهة سؤال السعادة الحقيقية (III, 17, p. 123) والتأمُّل في مصدرها: الخير الأسمى الذي يُماثل الإله. على غرار القديس أوغسطين، يُصرّح بوئثيوس على لسان الفلسفة: «الله هو السعادة نفسها» (III, 19, p. 132).

يأخذ العلاج منحى أفلاطونياً: البحث عن السعادة هو البحث عن الكينونة الواحدة[1]، «تعليم النفس أن ما تباشره في الخارج تملكه سرًّا في ذاتها» (III, 22, p. 141). إلى حدِّ الآن، كانت الفلسفة هي التي تضع التشخيص، جاء الآن دور بوئثيوس في أن يُقرَّ به: المرض الذي يعاني منه هو النسيان، ليس بالمعنى المبتذل في فقدان الذاكرة المحلية، بل عدم القُدرة على تذكُّر الأسباب البسيطة للعيش، وعلى استحضار أصله (III, 23, p. 143). يُبرز هذا الحوار القصير التوتُّر المُؤسّس للنموذج العلاجي كما حلَّلته نوسبوم: من جهة، هو يضع العليل أمام تحدٍّ لاسترجاع رغبته السحيقة؛ ومن جهة أخرى، ثمّة فارق في التعجرف في خطاب الفلسفة الذي يُعطي الانطباع بتحرير قائمة من البراهين ضد الثروة والامتيازات والسلطة والشهرة

---

(1) الصيغة الحرفية بالفرنسية: «البحث عن السعادة هو البحث عن أن تكون واحداً» (المترجم).

والملذّات. يخضع بوئثيوس إلى عددٍ من الرياضات الروحية، وهذه المراجعة هي ضرورية لكي يستوعب الرسالة المحورية: السعادة «هي الخير المكتمل الأسمى الذي ينطوي في داخله على كل ألوان الخير؛ ولأنه لو افتقر إلى أي شيء، لما كان الخير الكامل؛ إذ يبقى هناك شيء خارجه قد يكون مرغوباً» (III, 3, p. 105؛ العزاء، 3، 2، ص129-130). تستعمل الفلسفة هنا البرهان نفسه الذي وظّفه القديس أوغسطين في الكتاب العاشر من (الاعترافات) (نفسه): «ذلك أن الرغبة في الخير الحقيقي هي شيء متأصّل بالطبيعة في نفوس البشر، وما يطيش بهم عن هذا الهدف إلا الخطأ والسير في الدروب الضالّة إلى الخيرات الزائفة».

لا تعرف السعادة الكاملة الاضطراب أو السوداوية، وليست معرَّضة للغمّ وللمتاعب. يبدو هذا جليّاً بعدما قدَّمت الفلسفة تعريفها الخاص للسعادة الحقيقية، الذي انتهى بها إلى اختتام «أوغسطيني» محض: «ينبغي الإقرار بأن الله هو السعادة نفسها» (III, 19, p. 132). تتعزَّز الأطروحة بمسحة أفلاطونية محدثة: الخير والواحد لا ينفصلان عن بعضهما؛ حيث «كل ما هو واحد يبقى هكذا ما دام هو واحد، ويفنى ويتفكَّك عندما يتوقَّف عن كونه واحداً» (III, 21, p. 137). يُضاف العلاج إلى مسلَّمة أساسية من واحدية[1] (l'hénélogie) الأفلاطونية المحدثة: السبيل الوحيد إلى بلوغ الخير هو التوحيد الباطني. ما يُثبت أن بوئثيوس في طريق الشفاء هو أنه ينخرط فعلياً في الحوار، ويُبلور البراهين بنفسه. تُهنّئ الفلسفة مريدها عن التقدُّم الملحوظ الذي أحرزه (III, 21, p. 140؛ العزاء، 3، 11، ص176): «كم أنا سعيدة يا بُنيَّ لأنك قبضت على جُمع الحقيقة. وبذلك يكون قد انكشف لك ما كنتَ

---

(1) عند أفلوطين الواحد (l'Un) هو أصل كل شيء، والمبدأ الذي تصدر عنه الكائنات كلها. العلم الفلسفي الذي يدرس هذه الخاصية الميتافيزيقية هو الواحدية (Hénologie)، من الاسم (henos) المنحدر من الكلمة (eis) وهو الواحد. (المترجم).

تقول منذ قليل إنك لا تعرفه». بوئثيوس على استعدادٍ الآن لقبول برهان العناية الإلهية القائل إن الله يُدبِّرُ الأشياء الموجودة كلها بوازع الخير (III, 23, p. 144).

كانت الفلسفة إلى حدِّ الآن هي التي تُحدِّدُ التَّشخيص؛ جاء دور بوئثيوس للمصادقة عليه بأن يحتجَّ بتجربته الخاصة: يكمن ألمه في النسيان، ليس بالمعنى الشائع في الشخص الذي لم يعُد قادراً على استرجاع الذكريات، لكن بالمعنى الروحي في نسيان أصله الحقيقي. يعترف الآن بأن السعادة والوحدة مترابطان؛ لذا أصبح قادراً على صرف ذهنه من التماس الخيرات الخارجية، وتركيزه على الخزائن الباطنية. أغدقت عليه الفلسفة التبريكات والتهاني جرَّاء صنيعه، فرَّد لها الجميل قائلاً: «ما أسعدني بحديثك، بما برهنتِ عليه بأقوى الحجج، وعلى الأخص بأسلوبك في البرهان؛ إنه ليجعلني أخجل الآن من كل شكاياتي المتبجّحة الحمقاء» (III, 23, p. 144؛ العزاء، 3، 12، ص183). على الرغم من ذلك، يبدو أنه غير مستعدٍّ للاعتراف بهزيمته أمام برهانٍ يدور في حلقة مفرغة (III, 23, p. 145؛ العزاء، 3، 12، ص184): «إنك تداورينني، أليس كذلك؟ بنسج متاهة من الحجج لا أعرف كيف أخرج منها. فمرَّة تدخلين من حيث تخرجين من بعدُ، ومرَّة تخرجين من حيث تدخلين، أم أراك تُعقّدين حلقة عجيبة من بساطة الألوهية؟». حلقة هرمينوطيقية مستوفية الشروط أم حلقة مفرغة؟ ذلكم هو السؤال! هذا ما يُبديه ردُّ فعل الفلسفة التي تُذكّره بأن الأمر ليس مجرَّد لعب بالكلمات، على العكس تماماً: «إنه السؤال الأساس من بين كل الأسئلة الممكنة» (III, 23, p. 146).

3-6- أجنحة النفس: الشفاء والمعراج الروحي:

في بداية الكتاب الرابع من «العزاء»، الذي يواجه السؤال العويص للشرّ في العالم، يعترض بوئثيوس، ممَّا يجعله في الوضع نفسه لشكوى أيُّوب ضدَّ نظرية العدالة الإلهية (théodicée) قصيرة النظر: «إلا أنّ علّة حزني الحقيقية

هي هذه: أن أرى الشرَّ قائماً في عالم يُدبّره إله خيّر، بل أجد هذا الشرَّ يمضي في طريقه بغير عقاب» (IV, 1, p. 149؛ العزاء، 4، 1، ص192). للتخلُّص من اعتراضاته، يقوم بوئثيوس بمضاعفة الإشارات إلى التحويل الفلسفي كما فهمه أفلاطون. مهما كانت البراهين متراصَّة وسريعة، مثل البرهان القائل بأنّ القُدرة على فعل الشرّ ليست استطاعة، فهي لا تضعُ حدّاً لشقاء السجين. فهو يحتاج إلى أمرٍ زائدٍ تُعبّر عنه الفلسفة في صورة أفلاطونية. تقترح أن تمدَّ عليلها بجناحين تحتاج إليهما نفسه «لتُحلّق بهما، فتزايلك الكروب جميعاً، ويكون بوسعك أن تعود سالماً إلى وطنك الأصلي. سأكون لك الدليل والطريق والوسيلة» (IV, 1, p. 151؛ العزاء، 4، 1، ص193). ستتحقَّق [الفلسفة] بأنه قادرٌ على استعمالهما، وهذا علامة على صحَّة جيّدة. يقبل بوئثيوس، دون صعوبة، بالأطروحة القائلة بأنّ الأخيار سعداء والأشرار تُعساء: «إنَّ توقُّعك لفي محلّه، وهو ما يُنبئ بأن طبيعتك الآن، مثلما يتمنّى الأطباء دائماً، ناشطةٌ وقادرةٌ على مقاومة المرض» (IV, 3, p. 155؛ العزاء، 4، 2، ص199).

بناءً على فقرة من محاورة «جورجياس»، تقترح الفلسفة ما يأتي: إنّ الذين يفعلون الشرّ هم الذين يستحقّون الشفقة أكثر من ضحايا شرورهم. فهم في حاجة إلى شفاء من خُبثهم أكثر من غيرهم: «كم حريٌّ أن يُقدَّموا إلى العدالة لا بواسطة مجلس ادّعاء غاضب متوعّد بل بادّعاء رؤوف متعاطف، مثلما يُقدَّم المرضى إلى الأطبَّاء، بحيث يمكن أن يُعالَج مرضهم -الجريمة- بالعقاب» (IV, 7, p. 169؛ العزاء، 4، 4، ص216). يصطدم بوئثيوس في هذه المرحلة الحاسمة من شفائه بصعوبة أخرى تعدّها الفلسفة جزءاً من علاجها، على الرُّغم من قسوتها البالغة (IV, 11, p. 173): أليس «العناية» و«المصادفة» اسمين مختلفين يدلّان على الشيء نفسه؟ (IV, 9, p. 172؛ العزاء، 4، 6، ص223). تستحضر الإجابة أطروحة من محاورة «طيماوس» لأفلاطون. مثلما أنّ الزمن هو صورة متحرّكة من الأبد، القدر هو الصورة المتشظّية من العناية الواحدة التي لا تتجزّأ: «ومن ينظر في معنى هذين

الاسمين سيتبيَّن له بوضوح أنّهما وجهان مختلفان؛ فالعناية هي العقل الإلهي نفسه الذي يُدبّر الأشياء جميعاً، وتقرُّ مع المتصرّف الأعلى في الكل. أمّا القدر فهو النظام المخطَّط القائم على الأشياء المتغيّرة، والذي من خلاله تسلُكُ العناية كلّ شيء في موضعه المقيَّض له. تشمل العناية كلّ الأشياء في الوقت نفسه على تنوُّعها أو تكثُّرها، بينما يضبط القدر حركة مختلف الأشياء المفردة في مختلف المواضع وفي مختلف الأوقات. حين «ينطوي» هذا النَّشر الزماني في وحدة كلية في تقدير العقل الإلهي فهو العناية، وحين «يُنشر» هذا الكلّ الموحَّد نفسه في مجرى الزمان فهو القدر» (IV, 11, p. 174؛ العزاء، 4، 6، ص223).

تتيح هذه الأطروحة إسقاط الاستعارة العلاجية على المخطَّط الإلهي، وهذا يُعادل التَّدشين المسيحي[1] لمبحث صحَّة العالم كما صادفناه مع ماركوس أرليوس. بعدما ذكَّرت الفلسفة مريدها بأنّ الطبيب الحقيقي هو من يُدرك التوازن بين الصحة والمرض كما ينبري له، راحت تعرض أفقاً واسعاً يُبيّن أنّها لا تملك سرّ الصحة النفسية، وإن كانت طبيبة مؤهَّلة وذات كفاءة: «وماذا تكون صحَّة الروح غير الفضيلة؟ وماذا يكون مرضها غير الرَّذيلة؟ ومن يكون حافظ الخير وطارد الشرّ غير الله، حارس الأرواح وشافيها؟ إنّ الله لينظر من علياء عنايته، ويرى ما يلائم كلّ إنسان ويُيسّره له» (IV, 11, p. 178؛ العزاء، 4، 6، ص226). بعد الوصول إلى قمَّة الاستثمار في الاستعارة العلاجية، تتسارع الأمور. يستعرض الكتاب الخامس مجموعة من «المشكلات الشائكة» التي تتعلَّق بالمصادفة وحريَّة الاختيار والعلاقة بين الضرورة والعناية، يُمهّد لها ويعالجها سريعاً.

---

(1) في الأصل عبارة (baptême chrétien) تعني «المعمودية المسيحية» وهي طقس الانخراط في الحياة المسيحية عبر الاغتسال بالماء. غير أن سياق الجُملة يُبرز أن المسيحية دشَّنت المبحث الخاص بصحَّة العالم كما بلوره ماركوس أرليوس في كتاباته. نعرف ذلك عندما نُدرك حجم التأثير الرواقي على المسيحية. (المترجم).

يقود هذا الكتاب الخامس بوئثيوس نحو ختام التَّحويل بعدما أصبح فيلسوفاً كاملاً: فكرة الخلود أو الأبدية، «التي تُنير لنا الدَّرب حول الطبيعة الإلهية في مجملها» (V, 11, p. 210). يتجلَّى هنا التعريف الشهير للخلود: «[...] الخلود هو الامتلاك التَّام والآنيُّ والكامل لحياة دائمة أبداً. ويتَّضح ذلك إذا قارناه بالمخلوقات التي توجد في الزمان. فأيُّما شيء يعيش في الزمان فإنه يوجد في الحاضر، ويتقدَّم من الماضي إلى المستقبل. وليس ثمَّة شيءٌ قائمٌ في الزمان يمكنه أن يضمَّ امتداد حياته كلّه في آن: إنه في وضع من فقد الأمس لتوّه ولم يمتلك الغد بعدُ» (V, 11, p. 211؛ العزاء، 5، 6، ص272).

في السطور القليلة الآتية، تشير الفلسفة إلى أنّ هذا الخلود ميزة إلهية محضة. كذلك يسمح هذا التعريف بالتمييز بين الخلود الإلهي بالمعنى الحصري للكلمة، وأبدية العالم المحتملة؛ يتيح أيضاً التفريق بين العناية (Providence, providentia) والبصيرة الأولية (Pré-voyance, praevidentia). أخيراً، يدفع التعريف إلى التمييز بين الحاضر الإلهي والحاضر البشري. النتيجة العملية لهذه الاعتبارات النظرية هي أنّ الحياة المنسجمة مع الخير والحياة المستنيرة بنور الخلود الإلهي هي حياة سعيدة. هذا منتهى العزاء الذي تمنحه الفلسفة للفيلسوف في خاتمة مساره نحو الشفاء. تساءل بعض المؤوّلين: لماذا ينتهي الكتاب الخامس من **(العزاء)** بشكل جاف. إذا قرأنا **(العزاء)** بوصفه سلوكاً روحياً تُدعّمه الرياضات الروحية، فلا يمكن الإطالة في نقاشات نظرية لا تنتهي. يبلغ السلوك الروحي غايته عندما يلج الفيلسوف نهائياً في الحلقة العلاجية-الهيرمينوطيقية التي يستحضرها بوئثيوس في المقطع الشعري الأخير من الكتاب الثالث، وهي، في الوقت نفسه، الذروة الشاعرية للكتاب في رُمَّته:

«هَبْ لَنَا يَا أبَانَا أنْ تَصْعَدَ عُقُولُنَا إلَى عَرْشِكَ الأجَلّ

وأنْ نَرَى نَبْعَ الخَيْرِ الحَق

واجْعَلْ لنَا نُوراً نَنْظُر إلَيْكَ بعُيُونٍ مُبْصِرَة
بَدِّدِ الغُيُوم الثِّقَال لِهَذَا العَالَم الماديّ
تَجلَّ لَنَا فِي بَهَائكَ كُلِّه فأنْتَ العَدْل
وأنْتَ السَّلَامُ والسَّكِينَةُ للعَابِدِين
رُؤْيَا جَلَالِكَ هِيَ مُنْتَهى أمَانِينَا
أنْتَ مُبْدِئُنَا وبَارِئُنَا ومَوْلَانَا وطَرِيقُنَا وغَايَتُنَا» (III, 18, p. 129؛ العزاء، 3، 9، ص162).



المراجع

Textes-sources:

- Bieler, Ludwig, Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolatio, Turnhout, Brepols, 1984.
- Boèce, Consolation de la Philosophie, trad. Colette Lazam, préface de Marc Fumaroli, Paris, Rivages Poche, 1989.
- Consolation de la Philosophie, trad. Jean-Yves Guillaumin, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Consolation de la Philosophie, trad. E. Vanpeteghem et J.-Y. Tilliette, Livre de Poche, Lettres Gothiques, 2008.
- Traités théologiques, trad. fr. par Hélène Merle, «Sagesses Chrétiennes», Paris, Cerf, 1991.

Bibliographie secondaire:

- Astell, Ann W., Job, Boethius and Epic Truth, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- Brown, Peter, The World of Late Antiquity, Londres, Tames and Hudson, 1971.
- Chadwick, Henry, Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- «Theta on Philosophy's Dress in Boethius», Medium Aevum, n° 49, pp. 175-179.
- Cherniss, Michael D., Boethian Apocalypse: Studies in Middle English Vision Poetry, Norman, Okla, Pilgrim Books, 1987.
- Claassen, Jo-Marie, Displaced Persons: The Literature of Exile from Cicero to Boethius, Madison, University of Wisconsin Press, 1999.

- Courcelle, Pierre, La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité de Boèce, Paris, 1967.
- Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore, Paris, Boccard, 1948.
- Davies, Ioan, Writers in Prison, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- Domanski, Juliusz, La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance, Paris-Fribourg, Cerf, 1996.
- Dwyer, Richard A., Boethian Fictions: Narratives in the Medieval French Versions of the Consolatio Philosophiae, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1976.
- Favez, C., La Consolation Latine Chrétienne, Paris, 1937.
- Frakes, J.C., The Fate of Fortune in the Early Middle Ages. The Boethian Tradition, Leiden, Brill, 1988.
- Fuhrmann, Manfred, Gruber, Joachim (éd.), Boethius. Wege der Froschung 483, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.
- Gibson, Margaret, Boethius: His Life, Thought and Influence, Oxford, Basil Blackwell, 1981.
- Gregg, Robert C., Consolation Philosophy. Greek and Christian Paideia and the Two Gregories, Cambridge, Mass., Philadelphia Patristic Foundation, 1975.
- Gruber, Joachim, Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae, Texte und Kommentare 9, Berlin, De Gruyter, 1978.
- Hoenen, M.F.M., Nauta, L. (éd.), Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Tradition of the «Consolatio Philosophiae», Leiden, Brill, 1997.
- Huber, P., Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Consolatio Philosophiae des Boethius, Zurich, Juris, 1976.
- Jefferson, B.L., Chaucer and the «Consolation of Philosophy», Princeton, Princeton University Press, 1917.

- Johann, H.-T., Trauer und Trost: eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod, Munich, Fink, 1968.
- Kaplan, Carter, Critical Synoptics: Menippean Satire and the Analysis of Intellectual Mythology, Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 2000.
- Kassel, Rudolf, Untersuchung zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur, Munich, C.H. Beck, 1958.
- Kaylor, N.H., Jr., The Medieval Consolation of Philosophy. An Annotated Bibliography, LondresıNew York, Garland,1992.
- Klingner, F., De Boethii Consolatione Philosophiae, Zürich, Dublin, Weidmann, 1966.
- Lain Entralgo, Pedro, The Therapy of the Word in Classical Antiquity, trans. L.J. Rather and John M. Sharp, New Haven, Yale University Press, 1970.
- Lerern Seth, Boethius and Dialogue: Literary Method in the Consolation of Philosophy, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- Marenbon, John, Boethius, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Le Temps, l'èternité et la Prescience de Boèce à Thomas d'Aquin, Vrin, 2005.
- McMahon, Robert, Understanding the Medieval Ascent: Augustine, Anselm, Boethius and Dante, Washington D.C., Catholic University of America Press, 1994.
- Minnis, A.J. (éd.), The Medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translations of «De Consolatione Philosophiae», Cambridge, Brewer, 1987.
- Minnis, A.J. (éd.), Chaucer's Boece and the Medieval Tradition of Boethius, Cambridge, Brewer, 1993.
- O'Daly, G., The Poetry of Boethius, Londres, Duckworth, 1991.
- O'Donnell, James J., Boethius, Consolatio Philosophiae, Bryn Mawr, Bryn Mawr Commentaries, 1984.

- Patch, H.R., The Tradition of Boethius: A Study of his Importance in Medieval Culture, New York/Oxford, Oxford University Press, 1935.
- Rand, Edward Kennard, «On the Composition of Boethius' Consolatio Philosophiae», in Harvard Studies in Classical Philology, vol.15, 1904, pp. 1-28.
- Relihan, Joel C., Ancient Menippean Satire, Baltimore, John Hopkins University Press, 1993.
- The Prisoner's Philosophy. Life and Death in Boethius's Consolation, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007.
- Schmid, Wolfgang, «Philosophisches und Medizinisches in der Consolatio Philosophiae des Boethius», in Festschrift Bruno Snell, München, Beck, 1956, p. 113-144, repris dans: Maurach, Gregor (éd.), Römische Philosophie, Darmstadt, WBG, 1976, pp. 341-384.
- Schmidt-Kohl, V., Die neuplatonische Seelnlehre in der Consolatio Philosophiae, Meisenheim am Glan, Hain, 1965.
- Tisserand, Axel, Pars theologica: Logique et théologique chez Boèce, Paris, Vrin, 2009.



الفصل العاشر

«المرض للموت» ومداواته

(سورين كيركغور)

«كل ما هو مسيحي يُشبه عندما يُعرَض استشارة الطبيب أمام سرير المريض؛ مع أن المدرَّب وحده يفقه التفسيرات بتذكُّر أنك قرب العليل. هذه العلاقة بين الأمور المسيحية والحياة (التي يُستبعَد فيها العلم)، أو هذا الشكل الأخلاقي للأمور المسيحية، هو الذي يؤثِّر. أيّاً كانت دقَّة وصرامة هذا العرض، فمن شأنه أن يقوم على الإرجاء التام، يُرجِئ في نوعيته الروح العلمية التي تتميَّز بـ«اللامبالاة»، وبطولتها السامية هي من وجهة نظر مسيحية أبعد ما تكون عن البطولة، التي تُشكِّل في نظر هذه الوجهة المسيحية نوعاً من الفضول اللاإنساني. تكمن البطولة المسيحية، التي نادراً ما يمكن مصادفتها، في الجرأة على أن تصير ذاتاً بأكملها، إنساناً فرداً، هذا الإنسان الذي هو أنا، الوحيد أمام الله، الوحيد في هذا الجُهد الأعظم وفي هذه المسؤولية الجسيمة». (OC, 16, 165)

المراحل الأربع الأخيرة من بحثنا ستكون لها ميزة استكشافية أكثر من المراحل التي سبقتها. يختم هادو كتابه (**ما هي الفلسفة القديمة؟**) بتقديم قائمة

من اثني عشر فيلسوفاً هُم في نظره شهود على دوام فكرة الفلسفة بوصفها تحوُّلاً في طريقة العيش ومواجهة العالم. أحتفظ في البحث، الذي يتركّز على الاستعارة العلاجية، بثلاثة أسماء في هذه القائمة: سورين كيركغور، فريدريتش نيتشه، لودفيغ فتغنشتاين، وأضيف إليهم اسماً رابعاً غير وارد في القائمة هو فرانتس روزنتسفايغ. سيكون الفصل الحالي مخصَّصاً للفيلسوف الدانماركي سورين كيركغور (1813-1955م)، رائد فلسفة الوجود. من بين الأسماء المختارة، يبدو للوهلة الأولى أنّ الاستعارة العلاجية عنده غير واضحة المعالم، لكن ثلاثة أسباب مهمَّة تُبرِّر إدراجه في بحثنا:

1- السبب الأوَّل هو تاريخي: مثله مثل نيتشه، بدأ كيركغور مساره الفلسفي باستفسار مع شخصية سقراط. للإجابة عن التعريف السقراطي للإيروس في محاورة (**المأدبة**)، يصف الوجود «طفلاً أنجبه اللانهائي والنهائي، الأبدي والزمني، ولهذا السبب، فهو في جُهد مستمر»[1].

2- أمام العقل الفنَّان الأسمى المتجسِّد في شخص هيغل، يطرح كيركغور للمناقشة أولوية السؤال الوجودي في خيار الحياة: «الاعتراف بأنّ كلّ واحد منَّا كائن موجود هو مهمَّة تشغل البال، ومع ذلك هي مهمَّة طبيعية إلى درجة أنها تُجتبى من أوَّل وهلة؛ ويوجد في هذا الجُهد انشغال كافٍ على طول الحياة» (OC, 10, 59). بحكم انعدام منظومة في الوجود، تكتسي المسألة الوجودية أهميَّة حاسمة. بالنسبة إلى كيركغور، لا شيء ذو أهمية من فردٍ ذاتي وناضج «بالاهتمام اللامحدود والشغوف بالسعادة الأبدية» (OC, 10, 51). أما في نظر المفكّر التجريدي، «الذي أصبح موضوعياً بالقدر الذي يتعذَّر عليه الحديث عن ذاته» (OC, 10, 49)، فالسلوك الذاتي الشغوف هو أمر هزلي وغريب: «بينما لا يبالي التفكير الموضوعي بالذات المفكّرة وبوجودها، يهتمُّ المفكّر الذاتي بفكره الخاص القائم فيه كائناً موجوداً» (OC,

(1) OC, 10, 87. الإحالات الخاصة بترجمة «الأعمال الكاملة» مذكورة في المتن.

10, 69-70). بالنسبة إلى المفكّر الذاتي، تكمن المهمّة الجليلة في «الفهم الذاتي في الوجود» (OC, 11, 51).

3- الفكرة التي يُشكّلها كيركغور حول الفلسفة، وأسلوبه في التفكير على العموم، يقودانه إلى إعادة ابتكار الفلسفة بوصفها رياضة روحية. لكنه يُعيد تحديد إجراءاتها النمطية جذرياً. بالنسبة إليه، الرياضة الروحية الأكثر صعوبةً، التي تدور حولها كل «الخطابات المثالية»، هي التمرُّن القاسي على الإيمان المسيحي. تسترجع الاستعارة الطبية والعلاجية في هذا السياق الجديد قوّتها بأن تُضاف إلى إشكال وجودي خاص: كَنَف الكآبة. «حُزني هو حِصْني»[1]، يشير كيركغور في يومياته (Journaux, II, p. 22). المقارنة نفسها يشرحها مطوّلاً في موضع آخر: «حُزني هو حِصْني المنيع المنتصِب كعُش النّسر على قمّة الجبل مع الغيوم؛ لا أحد يمكن اقتحامه. من هذا العُلُو، أتهيّأ للطيران في الواقع وأتصيَّد فريستي؛ لكن لا أبقى في هذا القاع: أجلب إلى مسكني غنيمتي، وهذه الغنيمة هي اللوحة التي أدرجها في لُحمة نُجود قصري. هكذا أحيا كرجُلٍ ميّتٍ بالمقارنة مع العالم. كل ما عشته أغطسه في المياه العمادية للنسيان وأسخِّره لأبدية التذكُّر. كل ما ينتمي إلى النهائي والعَرَضي يسقط في النسيان ويُمحى؛ أبقى هكذا كالشيخ المسن الذي اشتعل شَيْباً وانغمس في تأمُّلاته؛ أشرح الصور بصوت منخفض أو متمتم؛ بجانبي يجلس طفل يستمع، وإن كان يتذكَّر منذ البداية ما أسرده» (OC, III, 43).

بهذه الفاعلية الأدبية الفائضة ونوبات الكآبة، كان بإمكان كيركغور أن يكون الصورة الحيَّة عن السؤال الثلاثين (Problème XXX, 1) لأرسطو: لماذا كبار المبدعين، سواء أكانوا فلاسفة أم شعراء (كان كيركغور واحداً منهم!)، هم مكتئبون؟ بغياب تأويل عام لفكر كيركغور، قمتُ باختيار بعض المباحث الخاصة بموضوع استفهامنا. بعد تذكير موجز بحياة وأعمال الكاتب

---

(1) «Ma tristesse is my castle».

(1)، سنهتم بالتأويل الكيركغوري لشخصية سقراط (2). ندرس بعد ذلك مفهومه للوجود ونتائجه على الفلسفة، وطبيعة الرياضات الروحية التي تستدعيها. يؤدّي بنا الأمر إلى أن نأخذ في الاعتبار مذهبه حول مراحل الحياة (3). أخيراً، نقوم بتحليل دقيق لدراسة خاصة عنوانها «المرض للموت»، كتبها عام (1849م)، بتبيان التصوُّر الأصيل الذي بلوره كيركغور حول العلاج الروحي (4).

1- كيركغور «فوق العادة»:

«المفكّر الأصيل الموجود الذاتي يُعيد دائماً في تفكيره إنتاج هذا الوجود الخاص به ويجعل تفكيره في صيرورة لا تنقطع» (OC, X, 81)، ويُكرّس حياته «لعملٍ مستمرٍ من الاستبطان» (OC, 10, 80). ما يجعل عمله عسيراً «أن عليه أن ينتبه على الدوام إلى الصعوبات الشاقَّة التي يحتملها القول البسيط حول بداهة الوجود». ينطبق هذا الإثبات على أسلوب الحياة عند كيركغور وعلى كتابته أيضاً. فهو يدعونا إلى القيام بذهابٍ وإيابٍ بين حياته وكتاباته، عندما يُشير بأن الجدير بالأسلوب «هو من يفتقر إلى شيءٍ جاهز، ويُباشر العمل في كل مرة، «ويُحرّك مياه اللغة»، بحيث تتَّخذ الكلمة الشائعة في عيونه حياة جديدة» (OC, 10, 81).

1-1- معطيات بيوغرافية:

لا تنفصل الطريقة، التي حرَّك بها كيركغور مياه اللغة ومحيطات الفكر، عن العواصف التي زعزعت حياته. أكثر من الكُتَّاب الذين صادفناهم إلى الآن، لا تنفصل كتاباته (بما في ذلك سبعة آلاف ملاحظة شخصية) عن سيرته في الحياة. وُلد في الخامس من أيار/مايو عام (1813م)، بوصفه الابن الأصغر لعائلة مكوَّنة من سبعة أطفال. غلبت على حياته صورة الأب، ميكائيل بيدرسن كيركغور. بتعبير أدقّ: كانت حياته في كنف والده، الذي كان يُعاني من الكآبة، وكان رجلاً لا مأخذ عليه، يُبدي صرامة أخلاقية كبيرة.

على الرغم من ذلك، اكتشف الابن خطيئة كبيرة اقترفها الأب، لكن لم يكشف عنها أبداً. طبقاً لأمنية الأب، سجَّل سورين عام (1830م) في كلية اللاهوت في جامعة كوبنهاغن من أجل أن يصبح قسّاً. قاد حياةً في اللَّهو والخلاعة ضمن مجموعة من الطلبة تُسمَّى «البَنْتَاغُون». في رسالة بتاريخ (1) حزيران/ يونيو (1835م) إلى صهره، يُقرُّ بعدم اهتمامه باللاهوت: «لقد كبرتُ في الاستقامة الدينية (أرثوذكسية)، لكن عندما بدأتُ التفكير بنفسي، بدأ الهيكل الجبَّار في الاهتزاز شيئاً فشيئاً» (Journal, I, 15).

تُبيّن الرسالة نفسها علاقته الملتبسة بوالده الذي كان يظنُّ أنَّ «كنعان [بن حام بن نوح] الحقيقي هو ما وراء امتحان اللاهوت، لكن، مثل موسى قديماً، يتسلَّق [جبل] الطُّور ويقول إنه لن يلج فيه أبداً» (Journal, I, 16). بعد ذلك بشهر، في مفتتح آب/ أغسطس (1835م)، يشير في ملاحظة: «ما ينقصني على وجه الخصوص أن أكون على بصيرة ممَّا ينبغي أن أفعله، وليس ما ينبغي أن أعرفه، فقط في حالة ما إذا سبقت المعرفة كل فعلٍ. يتعلَّق الأمر بفهم وجهتي، أن أرى ما تريد الألوهية أن أفعله؛ وبإيجاد حقيقة تكون حقيقة بالنسبة إلي، وإيجاد الفكرة التي لأجلها أحيا وأموت» (Journal, I, 17). يضيف على الهامش (.ibid): «فقط هكذا يمكن للإنسان أن تكون له تجربة باطنية؛ لكن كيف لا تتطابق تأويلات الحياة المختلفة عند العديد من الناس مع الصور التي يرسمها البحر على الشاطئ، ويمحوها على التوّ، دون أن يترك لها أثراً؟».

لا ينبغي استنتاج أنّ مقتضيات المعرفة الملقاة على عاتق الفلاسفة واللاهوتيين فقدت من أهميتها. ما يهمُّ بعد الآن هو أن تتجسَّد هذه المقتضيات في حياته الخاصة. في ما يتعلَّق بالفلسفة، يتمنَّى كيركغور أن «[...] يقود حياة إنسانية بكاملها، تُختزَل في المعرفة، حياة لا تتيح لي أن أجعل تطوُّري العقلي على محك شيء -نعم شيء يمكن تسميته «شيئاً موضوعياً»- لا يخصُّني، بل على شيء متجذِّر بعُمق في وجودي الذي كبرتُ

من خلاله على الإلهي، وبقيتُ مرتبطاً به، وإن حصل أن انهار العالم كليَّةً» (ibid., pp. 18-19). «الحياة هي التي كانت مصدر اهتمامي بمقتضى العقل والحرية، وكانت رغبتي دوماً في إيضاح وفك لغز الحياة» (ibid., p. 15). يمنعه سعيُه القويّ في «فهم باطني للذات» و«حقيقة هي حقيقة بالنسبة إلي» (ibid., p. 17) أن يرضى «بالفهم البطيء» عند أولئك الذين يعيشون من «البقايا التي تتساقط من موائد الآخرين».

ثمة مداخل أخرى من السنة نفسها تُبيّن عدم الرضا المتنامي في كون المسيحية نفسها تُلهم كيركغور. يتَّهمها بإضعاف الأفراد، مثله مثل نيتشه تقريباً. إرادة «فرض الإنجيل على الناس»، أو الرغبة «في حصر الحدود بواسطة البابا» (ibid., p. 25)، ليست علامة على القوَّة، بل هي أعراض العجز. «الفلسفة هي حاضنة الحياة؛ يمكنها أن تهتمَّ بنا دون أن تكون المرضعة لنا» (ibid., p. 41). يَرى كيركغور، بهذا الخصوص أيضاً، أنّ المسيحية والفلسفة لا تنسجمان. بالضبط لأنّ «المسيحية هي علاج راديكالي» (ibid., p. 26)، «يتعلّق الأمر بالمسيحية أو بالصيرورة مسيحياً في كلّ علاج جذري، يُدرأ ما دام كان ذلك ممكناً» (Pap., I A 89). يُفسّر كيركغور هذه المقارنة في فقرة تُبرز عبقريته الأدبية، والأهمية التي يوليها للاستعارة العلاجية: «لأيّ غرضٍ تنزع هذه التأمُّلات؟ ليس من أجل تأنيب المسيحيين، بل لتبيان معارضتهم للحياة المسيحية كما اعترفوا بذلك بالفعل، ولتحذير كلّ مَن لم يُسجَن صدره داخل هذا المشدّ الروحي، عليه أن يعقد القران مع هذه الأسئلة، وأن يُمنَح اليقين ضدَّ هذه الأفكار الضيّقة، المؤدّية إلى الرَّبْو. من الصعب السَّكن في بلدٍ لا تشعُّ فيه الشمس أفقياً؛ ليس من المبهج كذلك العيش في مكانٍ تتساقط فيه الأنوار على الرأس، ولا تتيح لنا ولمحيطنا المباشر أن يعكس الظل» (Journaux I, pp. 27-28).

بعد أن حرمه والده من الرزق، اهتدى كيركغور إلى تقديم دروس في اللاتينية من أجل تأمين لقمة العيش. سنة (1834م)، التي شهدت بداية نشاطه

الأدبي، هي سنة «الزلزال» الذي يُمثّل بالنسبة إليه اكتشاف سرّ الأب. انطلاقاً من هذه اللحظة، رأى كيركغور أن مهمَّته تكمن في الاهتمام بذاته الباطنية، أن يسعى لفهمه، وأن يُبقيها بقوَّة داخل التنوُّع اللانهائي للحياة، بأن يوجّه نحو ذاته المرآة المقعَّرة التي حاول بموجبها فهم الحياة المحيطة بالذات[1]. بدأ في دراسة الأدب، وقبيل وفاة والده تصالح معه، بحيث غادر والده الحياة سنة (1838م) وهو راضٍ عن استئناف ابنه الدراسات اللاهوتية ومناقشة قريبة لرسالته الدكتوراه في الفلسفة عنوانها (**مفهوم التهكُّم الذي رُوي عن سقراط**) (1841م). لم تكن الأطروحة مجرَّد رسالة تهكُّمية بموضوعها، بل أيضاً بنبرتها، ما أعاق كيركغور في إيجاد وظيفة في الجامعة.

إلى جانب وفاة والده -«لم يمُت بالنسبة إليَّ، بل توفّي لأجلي، لكي يُصبح شيئاً من ذاتي» (Journaux, I, p. 189)- كان الحدث الحاسم في حياته هو لقاؤه بـ ريجينا أولسن (Régine Olsen)، وهي فتاة من عائلة محترمة، تعرَّف إليها سنة (1837م). في اليوم التالي من خطبتهما عام (1840م)، وضع كيركغور فجأةً حدّاً لعلاقتهما، وأرجع إليها خاتم الزَّواج، وقطع نهائياً علاقته معها في الحادي عشر من تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه. لاستنفاد القطيعة، سافر إلى برلين ليتابع دروس شيلنغ حول «الفلسفة الإيجابية»، التي وصفها بالهذيان والكلام الفارغ. من بين زملائه في الدراسة، يمكن ذكر يعقوب بوركهارت (Jacob Burckhardt)، وفريدريتش إنجلز (Friedrich Engels)، وميكائيل باكونين (Michaël Bakounine). انطلاقاً من هذه الفترة، بدأ نشاطه الأدبي الفائض، كاتباً «بلا هوادة»[2]. عندما سمع بمرض ريجينا، عاد سنة (1842م) إلى كوبنهاغن، المدينة التي لم يغادرها حتى وفاته. نشر عام (1843م) (**البديل**) (L'Alternative) تحت

(1) Lettre du 6 juillet 1835 à P.E. Lind.

(2) العبارة الأصلية في الفرنسية (à corps perdu) تعني «معرّضاً نفسه للخطر»، وفي الاصطلاح معناها: بحميَّة واندفاع دون أن يراعي صحته وحقه في الراحة. (المترجم).

اسم مستعار (فيكتور أرميتا) (Victor Ermita)، ولقي نجاحاً أدبياً باهراً بسبب «يوميات الفاتن» الذي كان يُشكّل جزءاً من الكتاب.

تُضاف إلى ذلك خطابات عديدة مؤثّرة، مثل **(الخوف والارتجاف)** (Crainte et Tremblement) و**(التكرار)** (La Répétition). من (1843م) إلى (1852م)، حافظ كيركغور على وتيرة جارفة من الإنتاج الأدبي، ناشراً كل سنة عدَّة مؤلَّفات مهمَّة، وبانخراطه في مجادلات مع شخصيات دينية، مثل الأسقف مينستر (Mynster)، أو مع صحفٍ هجائية مثل «القرصان» (Le Corsaire). في الثاني من تشرين الأول/ أكتوبر (1855م)، سقط كيركغور في أحد شوارع كوبنهاغن، وتوفي في المستشفى، في الحادي عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر من السنة نفسها. كانت آخر كلمة تفوَّه بها، بحسب بعض الروايات: «سلِّم على البشر أجمعين، وقل لهم إنني أحببتهم؛ قل لهم إن حياتي ألم كبير، لم يعرفها الآخرون ولم يفقهوها؛ يبدو أنها كانت في مجملها كبرياء وغروراً؛ لكن هذا غير صحيح». كان يريد أن يُنقَش على قبره: «لقد كان الفرد» (OC, 16, 94).

2-1- ظل الكآبة:

ما يثير اهتمامنا ليس المعطيات البيوغرافية الخارجية فحسب، بل الطريقة التي يطبع بها الحافز في السيرة الذاتية نمط الكتابة عند كيركغور. ينتظم عمله الأدبي الأول، وهو مشروع دراما تُسمَّى «السيّد اللّص»، حول شخصية لا تحيا سوى «من أجل الفكرة»، وتتميَّز «بنوع من الاكتئاب والانطواء على الذات، تصوُّر سوداوي للحياة، استياء باطني» (Pap., I A 18). لتشكيل فكرة حول التداخل الوثيق بين الحياة والعمل الأدبي، ينبغي قراءة كتابه بعد الوفاة **(وجهة نظر تُفسّر مؤلَّفاتي)**، الذي دوَّنه عام (1848م) ونُشر في (1859م). بالرجوع إلى ماضي حياته وأعماله، يُفسّر الطريقة التي يريد بها كيركغور أن يُفهَم: بوصفه «كاتباً دينياً تكمن مهمَّته في التوجُّه إلى "الشخص"، مقولة تُعبّر (على الخلاف من مقولة "العمومي") بإيجاز عن تصوُّر للحياة وللعالم»

(OC, 16, 5). تنتظم كل أعماله الأدبية والفلسفية والمثالية وفق هذه المهمَّة الدينية الوحيدة. لكن يعترف أيضاً بالثمن الذي دفعه من أجل تدوين هذا العمل: «أعلم والله معي أنّ عملي نبع من حاجة باطنية جارفة، وأنه كان الإمكانية الوحيدة المتاحة لكئيبٍ مُهان، الجُهد النزيه لتائبٍ من أجل إصلاحٍ يقوم إن أمكن ذلك على فعل الخير مقابل كل التَّضحيات في الانضباط من أجل الحقيقة» (OC, 16, 5).

ثمَّة رابط أساس بين أشكال تجربته الشخصية وأشكال إنتاجه الأدبي: «سعيتُ عبر وجودي الخاص إلى تدعيم الأسماء المستعارة، كل الإنتاج الجمالي. كنتُ كئيباً جدّاً إلى حدّ الاستعصاء، كنتُ أحمل في أعماقي جروحاً أليمة بعد أن قطعتُ علاقتي بالعالم وبأشياء العالم؛ خاضعاً منذ الصغر إلى تربية صارمة تعلَّمتُ فيها أن الحقيقة تتوقَّف على الأسى والتهكُّم والإساءة، وتخصيص كل يوم وقتاً للصلاة والتأمُّل، كنتُ في نظري شخصاً منقطعاً للأوبة» (OC, 16, 37). هل كانت له طفولة؟ يستحضر الفصل الثاني من النص نفسه، الذي يصف «جانب العناية في أعمالي»، بعباراتٍ رهيبةٍ، الطفولةَ المختطفة التي أرغمت سورين على الاستقرار في سلوك تأمُّلي هذَّبه إلى غاية العبقرية: «منذُ صغري كنتُ تحت تأثير كآبة بالغة، وجد عُمقها تعبيره الحقيقي في الملكة المخصَّصة لي بقدرٍ جعلني أكتمها تحت مظهر المرح وبهجة الحياة؛ الفرحة الوحيدة التي تضرب بجذورها في ذاكرتي هي جهل الناس بما كنتُ أكابده، وأنني كنتُ تعيساً؛ تُظهر هذه العلاقة (بين كآبتي ومهارتي في كتمها) أنني كنتُ مهيَّأً لأحيا لنفسي ومن أجل الله. تلقَّيتُ في طفولتي تربية صارمة وقاسية، كانت جنوناً من وجهة نظر إنسانية. منذ طفولتي تحطَّمت ثقتي في الحياة تحت وطأة الانطباعات التي استسلم لها أيضاً الشيخ الكئيب الذي لقَّنها لي: طفلٌ، أيُّها الجنون! لقد ورثتُ بدلة شيخٍ كئيب» (OC, 16, 54).

في النص نفسه، يصف كيركغور ذاته شخصاً منبوذاً، محكوماً عليه بأن يكون في وضعية الملاحظ أو المراقب: «لقد عاشرتُ كلّ أنواع الناس؛ لكن

لم يخطُر في بالي أن أجعل واحداً منهم موضع ثقة، ولا واحد منهم ارتأى أيضاً أن يكون أميناً؛ بتعبير آخر، كان عليَّ أن أكون مراقباً وهذا ما كنتُ بالضبط» (OC, 16, 56). استحالة المشاركة في الحياة بشكل مباشر وعفوي - «لم أعرف الإدراك المباشر؛ ومن وجهة نظر إنسانية، لم أعِشْ» (OC, 16, 57)- حرَّرت مجال الاختبار الباطني بالقيام «برياضات جدلية يُتبِّلُها الخيال». من المفارقة أن يكون غياب العزاء هو الذي ولَّد في كيركغور موهبته «العلاجية»: المساعدة، العزاء، الإنذار، «الإفادة»: «وعيتُ منذ زمن بعيد بأن لا عزاء لي أو نجدة أبحث عنها عند الغير؛ بتشبُّعي بكل الخيرات التي خُصّصت لي وتحسُّري إنساناً فانياً، وتَوْقي روحاً إلى حياةٍ طويلة، جاءتني فكرة إنقاذ الناس الذين أحببتهم في كآبتي، بأن أجد لهم العزاء المؤاتِي، وأنير لهم الدَّرب الخاص بالمسيحية. تنبع من الذاكرة البعيدة فكرة أنّ كلّ جيل يشتمل على رجلين أو ثلاثة رجال يُضحُّون من أجل الآخرين، قَدَرهم أن يجدوا في الآلام الرهيبة ما ينفع الآخرين؛ هكذا فهمتُ نفسي في كآبتي، ورأيتني مجتبياً لهذا الدَّور» (OC, 16, 56).

1-3- الاسم المستعار فنّاً في العيش:

«رياضات جدلية يُتبِّلُها الخيال»: قُمنا عدَّة مرَّات باستحضار «الشخص المفهومي» الذي ابتكره دولوز. يصعُب إيجاد فيلسوف ينطبق عليه هذا الوصف سوى كيركغور. ليس «الاسم المستعار» (pseudonymie) و«الاسم المتعدّد» (polyonymie)، اللذان يُحدّدان مُجمل أعماله، سمةً مميّزة أو حيلة بلاغية، بل يعكسان ضرورة ضمنية خاصَّة بفكره. ما كان عبارة عن سمة مميّزة لشخصية سقراط (إنه اللامتعين (atopatos)، ما لا يمكن حصره)؛ يجد إطاراً مختلفاً في الكتابة. ليس ابتكار الأسماء المستعارة حاجة نفسية في التستُّر والتقدُّم بقناع (larvatus prodeo الديكارتي)[1]. حالة كيركغور هي أكثر

(1) العبارة اللاتينية: «أتقدَّم مُقنَّعاً»، أو «أتقدَّم وأنا أحمل قناعاً» (larvatus prodeo) عبارة =

تعقيداً من شاعرٍ يبتكر شخوصه دون أن يتخلّى عن مهمّته كاتباً (أو مُخرجاً): «إنني بأسلوبٍ غير شخصي أو بأسلوبٍ شخصيٍ، الضمير الغائب، مُلقِّنٌ ابتكر بطريقة شاعرية كُتّاباً خلقوا بدورهم التصديرات وحتى الأسماء» (ibid.).

1-4- من «النسق» إلى التفكير الشخصي:

يتضاعف رفض اعتباره كاتباً برفض عَدّه فيلسوفاً. ما يُحدِّد الفيلسوف، في نظر كيركغور، الذي كان نُصب عينيه الأنساق النظرية الكبرى للمثالية الألمانية مثل هيغل وفيشته وشيلنغ، هو إرادة إنتاج نسقٍ، الوعد بابتكار واحدٍ من الأنساق، والقناعة الثابتة بالقُدرة على تشكيله. في ملاحظة بتاريخ (1835م)، يقول كيركغور: «الجحيم والعذاب، يمكنني تجريد كلّ شيء سوى من ذاتي؛ حتى عندما أنام، لا يمكنني أن أنسى ذاتي» (Pap., I A 162)؛ ويُنبّه قُرّاءه بأنه مجرَّد «كاتبٍ هاوٍ»، «إنه لا يُدوّن نسقاً ولا يَعِدُ بنسقٍ» (OC, 5, 102). ثمّة هُوّة سحيقة بين المفكّر النَّسقي والإنسان الشغوف يستحيل تخطّيها، كالذي لا يفصل الفقير لعازر (Lazare) عن الغني في المثَل الإنجيلي[1]. المفكّر النسقي

= ديكارتية، هي نوع من التقية للإفلات من محاكم التفتيش في الكنيسة. برّر بها ديكارت مواجهته للفكر الديني في زمانه مع الرغبة في التفكير الحر والمتحرّر من قيود الدوغمائية. (المترجم). يمكن الرجوع إلى الكتاب الآتي لفهم سياق العبارة الديكارتية:

Anne Staquet, Descartes avance-t-il masqué? Bruxelles, éd. Académie royale, coll. «*L'Académie en poche*», 2015, p. 128.

(1) يوجد هذا المثل (parabole) في إنجيل لوقا (الإصحاح 16، الآيات 19-31): «(19) كَانَ إِنْسَانٌ غنيٌ وَكَانَ يَلْبسُ الأرْجُوَان وَالبزَّ وَهُوَ يَتَنَعَّمُ كُل يَوْم مُتَرَفِّهاً. (20) وَكَانَ مسْكينٌ اسْمُهُ لَعَازَر الذي طَرَحَ عِنْدَ بَابِهِ مَضرُوباً بالقُرُوح (21) وَيَشْتَهي أنْ يَشْبَعَ منَ الفُتَاتِ السَّاقِطِ مِنَ مَائِدَةِ الغَنيِّ بَلْ كانَتِ الكِلَابُ تَأْتي وَتَلْحَسُ قُرُوحَهُ (22). فمَاتَ المسْكِينُ وَحَمَلَتْهُ الملَائِكَةُ إلى حِضْنِ إبْرَاهِيمَ. وَمَاتَ الغَنيُّ أيْضاً وَدُفِنَ (23) فَرَفَعَ عَيْنَيْهِ في الهَاويَةِ وَهُوَ في العَذَابِ وَرَأى إبْرَاهِيم مِنْ بَعِيدٍ وَلَعَازَر في حِضْنِهِ (24) فَنَادَى: يَا أبِي إبْرَاهِيم ارْحَمْني وَأرْسِلْ لَعَازَر لِيَبُلَّ طَرَفَ إصْبُعِهِ بمَاءٍ وَيُبَرِّدَ لِسَاني لأنِّي مُعَذَّبٌ في هَذَا اللَّهيب (25). فقَالَ إبْرَاهِيمُ: يَا ابْني أذْكُرْ إنَّكَ اسْتَوْفَيْتَ خَيْرَاتِكَ في =

مكرَّس للتجريد، بينما يصطدم الإنسان الشغوف بمشكلات الوجود. غير أنّ «الفكر المجرَّد لا يُبالي بالواقعي، وبالزمني، وبالصيرورة الخاصة بالوجود، وبالبؤس التي يُكابده الموجود من حيث إنه عجينة من الأزلي والزمني، وغائص في الوجود» (OC, 11, 1).

تعني الكلمة مجرَّدٌ في العُمق «شاردُ الفكر». ينساق الفكر المجرَّد نحو تغافُل همّ الوجود وثقله: «يسعى المتأمِّل لأن يكون موجوداً، لكن دون ذاتيّة وبلا شغف، كائنٌ أبدي (sub specie aeterni)؛ باختصار، كائنٌ متغافل» (OC, 10, 211). في نظر كيركغور، إنه «الطفل المزعج الذي يرفض البقاء في مسكن الموجودات، في هذا البيت التربوي الذي هو الوجود الذي يُصبح فيه الطفل رجلاً بالممارسة الوجودية للجوَّانية» (OC, 10, 199). لا يمكن للمعرفة بالوجود أن تتحوَّل إلى نسقٍ. يُذكّر كيركغور بأن الفلسفة بالنسبة إلى الإغريق كانت قبل كلّ شيء ممارسة روحية: «ليس الوجود شيئاً، وهو أقلّ صعوبة ممَّا يكون: ألا نوجد بأجمعنا؟ لكن التفكير بشكل مجرَّد، هذا ما يهمُّ. غير أنّ الوجود الحقيقي هو أن يطبع الكائن وجوده بوعيه ويُبقيه على مسافة من الأبد، مع أنه كامنٌ فيه وفي الصيرورة: تبدو المهمَّة في الحقيقة عويصة. إذا لم يتحوَّل التفكير اليوم إلى أمرٍ غريبٍ وكُتُبي، فإنّ المفكّرين يُقدِّمون لنا انطباعاً آخر، مثلما كان الحال في اليونان العريقة، عندما كان المفكّرُ كائناً شغوفاً تُحمّسه ممارسة التفكير ذاتها، ومثلما كان الشأن مع المسيحية، عندما كان المفكّرُ مؤمناً يسعى بحماسة لفهم ذاته في كينونة الإيمان» (OC, 11, 7-8).

= حَيَاتِكَ وَكَذَلِكَ لَعَازَر الْبَلَايَا. وَالآنَ هُوَ يَتَعَزَّى وَأَنْتَ تَتَعَذَّب (26). وَفَوْقَ هَذَا كُلِّهِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ هُوَّة عَظِيمَة قَدْ أُثْبِتَتْ حَتَّى إِنَّ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْعُبُورَ مِنْ هَهُنَا إِلَيْكُمْ لا يَقْدِرُون وَلا الَّذِينَ مِنْ هُنَاكَ يَجْتَازُونَ إِلَيْنَا (27). فَقَالَ: أَسْأَلُكَ إِذًا يَا أَبَتِ أَنْ تُرْسِلَهُ إِلَى بَيْتِ أَبِي (28) لأَنَّ لِي خَمْسَة إِخْوَة حَتَّى يَشْهَدَ لَهُمْ لِكَيْلَا يَأْتُوا هُمْ أَيْضاً إِلَى مَوْضِعِ الْعَذَابِ هَذَا (29). قَالَ لَهُ إِبْرَاهِيم: عِنْدَهُم مُوسَى وَالأَنْبِيَاء. لِيَسْمَعُوا مِنْهُم (30). فَقَالَ: لَا يَا أَبِي إِبْرَاهِيم. بَلْ إِذَا مَضَى إِلَيْهِم وَاحِدٌ مِنَ الأَمْوَاتِ يَتُوبُون (31) فَقَالَ لَهُ: إِنْ كَانُوا لَا يَسْمَعُونَ مِنْ مُوسَى وَالأَنْبِيَاءِ وَلَا إِنْ قَامَ وَاحِدٌ مِنَ الأَمْوَاتِ يُصَدِّقُونَ». (المترجم).

بالنسبة إلى كيركغور، «النصيب الأسمى للكائن هو أن يُوجَد، والأهمية التي يوليها للوجود هو الواقع» (OC, 11, 14). ليس من الأجدى القيام بمعارضة جازمة بين الرياضات الروحية العريقة للفلاسفة والرياضات الروحية المطلوبة في الإيمان المسيحي. ما تشترك فيه هذه الرياضات هو التركيز على الشخص الموجود بالفعل. الواقع «الجليل» بالنسبة إلى الموجود هو حقيقته الأخلاقية التي يبدو كلّ تفكير خالص بالمقارنة معها شبحاً: «الوجود على المستوى الأخلاقي» (OC, 11, 18)، تلكم هي المهمَّة ذات الأولوية التي على عاتق كلّ مفكِّر أصيل مواجهتها، ويبدو عُمق التفكير بالمقارنة معها وهماً. إذا كان النزوع الشكّي ينطوي، بالنسبة إلينا، على مشروعيّة سلبية، فلأنّ السكينة الشكِّيَّة (ataraxia) يمكن فهمها بوصفها محاولة وجودية للتجرُّد من الوجود. يُثبت فشل المحاولة أنه لا وجود للطابع الفعلي للكائن سوى الطابع الفعلي لأخلاقه، فعلٌ يضحى واقعاً عند الذي يهتمُّ بالوجود إلى أبعد حدٍّ.

فلأن الإيمان الديني يربط عقداً بالشغف في الوجود، ويُعبِّر عنه بشكل حاسم، لا ينسجم بدوره مع فكرة النسق. لا يبحث المؤمن عن نسقٍ مذهبي معصوم من الخطأ، بل عن شيء آخر: أن يصير مسيحياً. تتدخَّل هنا الاستعارة الطبية: يعمل التفكير المجرَّد عن شفائنا من هموم وآلام الوجود بشكل فعَّال، لكن على طريقة الطبيب الدجَّال الذي يتخلَّص من الحُمَّى بهلاك المريض (OC, 11, 2). هل هذا التفكير من اختصاص الفلسفة؟ يُبيّن هايدغر، في أحد دروسه، أن كيركغور لا ينتمي إلى الفلسفة ولا إلى اللاهوت، وينبغي التخلي عنه[1] باحترام فرادته «مفكِّراً دينياً». لكن، وإن رفض لقب الفيلسوف، يضطلع كيركغور بلقب «المفكِّر»؛ ليس بالمعنى الذي يقرأ فيه كُتُب الفلسفة، بل لا يتصوَّر نفسه سوى «مفكّر شخصي لا يوجد دون أن تكون دائماً بحوزته فكرة»، و«ما يشغله ليس السريانية-الكلدانية (syro-chaldéen) أو العيلامية (l'élamite)، بل الحياة نفسها التي يوجد فيها» (OC, 16, 397). من شأن هذا

(1) M. Heidegger, Ga 49, p. 19.

المفكّر أن يكون مُجرِّباً، لأنّه يستكشف مختلف الإمكانات في فهم حياته الخاصة بوضعها تحت صنف معيَّن، ولأنّه ينخرط بنفسه في هذا التجريب.

1-5- إحدى المهمّات الأكثر عُسراً: «أن يكون مسيحياً»:

يُضاف إلى ذلك صعوبة ثانية: يَرى كيركغور أنّ غاية أعمالها كلّها (وليس «الخطابات المثالية» فحسب) هي «أن يصير مسيحياً». انطلاقاً من هذه الغاية، يرتبط بفكرة أنّ الفلسفة هي رياضة روحية. وعليه، يُعيد الاعتبار إلى التصوُّر اليوناني حول الفلسفة ضدّ مفكري النسق في العصر الحديث: «لم يكن المفكِّر في اليونان كائناً ناقصاً يُنتج الروائع الأدبية، بل كان في حدّ ذاته رائعة موجودة» (OC, 11, 3). بفقدان هذا المقتضى، أصبح هدف المفكّر أن يصير أستاذاً؛ أي مفكّراً دون استمالة ولا عاطفة. أصبح عدم الإحساس لديه شيئاً هزلياً عندما نقارنه بمشكلات الوجود، وهو أمر لم يكن للمسيحية منه بدٌّ. لا ينفصل التفكير الوجودي عن الفعل، ولا يعني هذا تحقيق أعمالٍ باهرة. في المقابل، يبدو أساسياً السلوك البارز للوجُود إنساناً: «الوجُود الأساس إنساناً هو اقتناء الاستعداد بالمعنى الهزلي» (OC, 11, 4). ينكشف اللجوء إلى التَّجريد في لغةٍ «لا تُبرز بالفعل مشكلة الوجود والكائن» (ibid.). وعليه، تقوم اللغة الهيغلية في «النسخ»[1] (Aufhebung) بإلغاء التناقضات الحقيقية للوجود

---

(1) الكلمة (Aufhebung) تتعذَّر ترجمتها (intraduisible)، ويمكن اقتراح كلمة «نَسخ»؛ لأن الكلمة «أوفيبونغ» تدل على الشيء ونقيضه، وتقول في الأصل مجاوزة الشيء بالاحتفاظ به أو بعناصر منه (مجاوزة التراث بالاحتفاظ بعناصر متجدّدة منه)، وهي في الأصل نزوع جدلي واضح بإقحام الأضداد بعضها في بعض، يخرج منها تركيب؛ والكلمة «نسخ» تقول أيضاً الشيء ونقيضه: الكتابة والحذف، أو التدوين والمحو. كنتُ قد اقترحتُ كلمة «اللُّغوة» (اللغو إضافةً والإلغاء حذفاً) للتعبير عن الكلمة (Aufhebung)، بمعقولية صعبة نوعاً ما. يبدو لي النَّسخ هو الكلمة التي تقترب أكثر من وظائف «الأوفيبونغ». (المترجم). طالع:
Philippe Büttgen, «Aufheben», in Barbara Cassan (éd.), Vocabulaire européen des philosophies, Paris, Seuil/Le Robert, 2010, pp. 152-156.

في تركيب نظري من نوعٍ رفيع. يجد التفكير الوجودي نفسه في مواجهة قاسية للبديل أو لشراسة «إمَّا-إمَّا» (aut-aut): «عندما أحذف من الوجود البديل، هذا يعني أنني ألغي الوجود، وليس البديل في الوجود» (OC, 11, 5).

2- «سقراط مُعلّمي»: كيف يكون احدهم «سقراطاً مسيحياً»؟

إرساء العلاقة بين فكر كيركغور ومختلف الفلاسفة الذين استعملوا الاستعارة العلاجية لتبيان تصوُّرهم للفلسفة، معناه الرجوع إلى سقراط. يلتقي كيركغور بشخصية سقراط عندما يقوم باستكشاف الأشكال الواقعية للوجود. إنه أفضل حليفٍ له ضدَّ التفكير المجرَّد؛ لأن سقراط لم يكن يُبالي هو الآخر بمعرفة أخرى غير المعرفة الأخلاقية التي أولاها أهمية كُبرى، وتخُصُّ الفرد الكائن المهموم بالوجود. يستحضر كيركغور في «القراطيس» «العلاقة الملغزة» التي ربطته بهذا الفيلسوف منذ «شبابه الأول». لا عجب في ذلك بحكم أنه خصَّص موضوع أطروحته حول التهكُّم عند سقراط. كذلك وَجَد شبهاً في خاصيَّة الجهل عند سقراط، مع اختلاف طفيف هو أن الجهل في حالته يخصُّ نمط الوجود المسيحي: «يا سقراط»، يهتف في الفقرة العاشرة من «اللحظة»: «[...] بفضل جهلك، كانت لك الميزة اللَّعينة في القُدرة على الإعلان بأن الآخرين كانوا أقل علماً منّي؛ لم يكونوا على درايةٍ بجهلهم. مغامرتك هي مغامرتي أيضاً. زاد السَّخط ضدِّي برؤيتي قادراً على تبيان أن الآخرين هم أقل مسيحية منّي، أنا الذي يُبجّل المسيحية أرى نفسي وأعترف بأنني لستُ مسيحياً» (OC, XIX, 300-301).

2-1- سقراط، مفكّر وجودي ومفكّر الأخلاق:

قبل أسلوب الفكر، ثمَّة أسلوب الحياة. بحكم أنّه لامُتعيّن (atopatos)، يستبق سقراط ما هو أساس في نظر كيركغور: الوجود الفريد (den Enkelte). تطرح هذه الكلمة الدانماركية مشكلة في الترجمة، وهي أيضاً مشكلة تأويلية. يلفت كيركغور الانتباه إلى الالتباس في الكلمة التي تدلّ، في الوقت نفسه،

على الإنسان الذي يتميَّز أو «يتفرَّد» في مجال معيَّن، في الفنّ أو في الدين أو في الفلسفة (فان غوغ الرسَّام الفريد، أبراهام «فارس الإيمان»، كانط الفيلسوف الكبير... إلخ) والفرد الذي ننعته في الألمانية بأنّه كلّ شخص (Jedermann, den Eneste/Enhver) «البطل» في مسرحية لهوغو فون هوفمانشتال[1]. أفضل ترجمة فرنسية هي تلك التي يقترحها أندري كلير: «الفريد»[2]. في نظر كيركغور، سقراط هو «الفيلسوف الوجودي الوحيد في التاريخ الذي عاش إلى الآن» وكانت مزيَّته التي لا تُقدَّر في كونه «مفكِّراً موجوداً، لا متأمِّلاً ينسى حقيقة الوجود» (OC, 10, 191)، يرى فيه سلفه الوحيد، ويرى أن مهمَّته في أن يكون «سقراطاً مسيحياً». هذا ما دفعه إلى أن يكتب في نهاية (**مراحل في سبيل الحياة**): «[...] لقد كان طموحي أن أقترب في سياق محادثتي من الحكيم الشهير الذي يُثير إعجابي؛ لأنه مات من أجل ما فهمه، وربما عرَّض بابتهاج حياته للخطر لكي يفهم أكثر؛ لا شيء كان بالنسبة إليه مفزع سوى التيه» (OC, 9, 443).

2-2- التوليد والعلاج:

يُقدّم لنا العرض الكيركغوري لشخصية سقراط أوَّل دليل مهم حول استعماله الاستعارة العلاجية: «سقراط، سقراط، سقراط! ينبغي استحضارُك ثلاث مرات، وحتى عشر مرات ليس بكثير إذا كان هذا يجلب معه الدواء» (OC, 16, 247). لا يهمُّ عرضُه للتهكُّم السقراطي (الذي يجعل منه مقولة وجودية تُهيّئ المجال للأخلاق ولاحقاً للدين) قدرَ ما يهمُّ استعادته لمبحث التوليد (maïeutique). سرُّ كل توليدٍ هو فنّ العناية بكلّ فرد على حِدَة. لقد

---

(1) هوغو فون هوفمانشتال (1874-1929م) (Hugo von Hofmannsthal): كاتب نمساوي كان ينتمي إلى الحركة الأدبية والفنية «فيينا الفتيَّة». من أشهر أعماله الروائية والشعرية والمسرحية: «أندرياس»، «امرأة بلا ظل»، «رابطة الظل»، «كل شخص» (1911م). (المترجم).

(2) André Clair, Kierkegaard, Penser le Singulier, Paris, Cerf, 1993, p. 12, note 2.

تعرَّفنا في سياق بحثنا حول الاستعارة العلاجية إلى أهمية هذا الجانب. يتبنَّاه كيركغور من جهته بنقله إلى مستوى التشكيل الديني. تفتتح «شذرات فلسفية» على السؤال السقراطي في معرفة إلى أيّ مدى يمكن تعلُّم الحقيقة أو الفضيلة. يكمن الحلّ السقراطي في أنه لا يمكن ترسيخ الحقيقة فينا، لأن بلوغها مرهون بالاستذكار، باستعادة المعرفة التي نملكها دائماً، مكنونة في الذات. المقابل العلاجي لهذه الأطروحة هو أن الفيلسوف ليس معلّماً بل هو مجرَّد مُولِّدٍ للحقيقة: «إذا أردتُ إغاثة شخصٍ، فعليَّ أن أكون أكثر اطّلاعاً منه، وقبل كل شيء أن أحيط بما يفهمه، وإلا فإنّ مهارتي لا تفيده في شيء. إذا اضطلعتُ بقدرٍ كافٍ من النباهة، فعلى سبيل البهرجة والكبرياء حيث أبحث في الحقيقة عن إعجابه لي من أن أكون مُجدياً له. لكن كل إغاثة حقيقية تبدأ بالانقياد: لجلب هذه الإغاثة، ينبغي التواضع أمام من يُراد إعانته، وفهم أن المعونة ليست السيطرة، بل الخدمة؛ وأنها ليست الطموح بل منتهى الصَّبر؛ وأنها القبول المؤقَّت بالخطأ والجهل في أشياء يُدركها الخصم» (OC, 16, 21).

بهذا المعنى المتواضع يؤوّل كيركغور كتاباته الجمالية الخاصة بوصفها علاقة إغاثة: «أن تكون مُعلِّماً، ليس الحسم بمجموعة من الإثباتات أو تقديم دُرُوس للتعلُّم... إلخ. أن تكون مُعلِّماً هو أن تكون مريداً بالفعل. يبدأ التعليم عندما تكون، أنت المعلّم، في وضعية التعلُّم من المريد، لمَّا تنزل عند ما فهمه وبالطريقة التي فهم بها، أو عندما تجهل كل هذا، وتتظاهر بالفحص، تاركاً للمُحاور الاقتناع بأنك تعرف جيّداً الدرس» (OC, 16, 22).

2-3- إعادة التفكير في العلاقة المُعلّم-المريد:

يشير كيركغور إلى البون الشاسع بين الفلاسفة القدماء وشروط الوجود المسيحي، ويعيد اكتشافهم في فترة «تُعدّ فيها الحكمة، المصدر الخفي لكل التعاسات، مكمنَ الاستعلام حول الرسالة وليس حول الرسول، وتهتمُّ فقط بالشيء وبالهدف» (OC, 16, 32). يتوارى الفيلسوف الحقيقي أمام هذه الحقيقة، «فهو ليس صديق المريد، ولا مُعلّمه» (OC, 7, 11). «في التصوُّر

السقراطي، كل إنسان هو مركز ذاته والعالم أجمع ليس له مركز سوى الإنسان، لأن المعرفة التي يجنيها حول ذاته هي معرفة الله. هكذا كان سقراط يفهم ذاته، وبحسب نظره، على كلّ إنسان أن يفهم ذاته ويفهم الروابط التي يعقدها مع كل واحدٍ، بالتواضع نفسه وبالكبرياء نفسه» (OC, 7, 12).

ما هو الأمر في نمط الوجود والتفكير السقراطي يمكنه أن ينتقل إلى نظام الوجود المسيحي؟ يلاحظ كيركغور أن اللحظة الزمنية عند سقراط لا تؤدي أيَّ دورٍ حاسم. كل لحظة يمكنها أن تكون لحظة مواتية، «كايروس» (kairos) ملائم لعمل الاستذكار. إذا كان الإنسان يختزن على الحقيقة، فيمكن إعادة اكتشافها في أيّ ظرفٍ وفي أيّ مكانٍ. ليست اللاحقيقة سوى غياب الحقيقة. يمكن أن تُنسَى لكن لا تُرفَض. كما يقول القديس أوغسطين الحقيقة في هاته الحالة هي المتوهّج (lucens)، وليست نقضاً أو تفنيداً (redarguens)، تتألّق وليست خطيرة، لأنها لا تضعنا على محك السؤال.

تتغيَّر العلاقة المُعلِّم-المريد في الأفق المسيحي كليَّةً: لا يكتفي «المعلِّم أو الشيخ» (le Maître) بالكشف للمريد عن الأمور التي يعرفها؛ بل يكشف له عمَّا يجهله عن نفسه وحول ذاته. إذا كان على «المريد أن يتلقَّى الحقيقة، فعلى المعلِّم أن يُحضرها له: أكثر من ذلك، عليه أن يمدَّه أيضاً بالشرط الضروري لفطنته» (OC, 7, 15). يمكن أن نقول إن المعلِّم لا يكتفي بالكشف عن الوجع الذي يعاني منه المريد، بل يعافيه منه أيضاً. ليس في مقدور أيّ مُعلّم بشري أن يمُدَّ «المريد بالحقيقة ولا بشرط النباهة» (ibid.). هذا ما يُبرهن عليه الواقع الدقيق للحوار في التوليد بين سقراط وثيثياتوس، وهو المناظرة الليلية بين المسيح ونيقوديموس[1] في إنجيل يوحنا. يفقد الجهل بالحقيقة هنا

(1) نيقوديموس (Nicodème) سليل الطائفة الدينية اليهودية المسماة «الفريزيون» (Pharisiens)؛ وأحد أتباع السيّد المسيح، وظل وفياً له بينما انفضّ الناس من حوله بعد الحكم عليه بالقتل على الصليب. جاء ذكره ثلاث مرات في إنجيل يوحنا. يُقال إن السيّد المسيح علّمه ليلاً وسراً بعض التعاليم. (المترجم). =

براءته: إنه رفض الحقيقة، بمعنى آخر، حالة الخطيئة. تُكتشف مفارقة أخرى تُفجّر الإطار المألوف للعلاقة المعلِّم-المريد. إذا كان من الواجب «إعادة خلق المريد قبل البدء في تعليمه» (.ibid)، هذه القُدرة ليست في متناول أيّ مُعلِّم بشري. فقط المعلِّم الذي يُدين له المريد بكل شيء يستحق لقب «المخلِّص» (Sauveur) (OC, 7, 17) الذي نعت به أتباع أبيقور مُعلِّمهم.

3- طوبوغرافيا دوائر الوجود: مراحل الحياة:

تدور الملخَّصات الأدبية الأولى لكيركغور حول ثلاث شخصيات، كلّ شخصية ترتبط بجنسٍ أدبي خاص: **فَاوْست** (الدراما)، ودون **جيوفاني** (الشعر الغنائي) **واليهودي التائه** (الجنس الملحمي). يقوم بعرض هذه الشخصيات في أسلوبٍ شبه هيغلي ليُبيّن مختلف السُّبُل التي تسلكها الحياة خارج الطريق الدينية (Pap. I, A 150). في الوقت الذي كان يسترزق فيه كيركغور من الدروس في اللاتينية التي كان يُقدِّمها لزملائه، كان يتأمَّل في الرهانات الفلسفية للاختلاف النحوي بين صيغة الرَّفع وصيغة النَّصب. يتركَّز الأول حول الواقع الحاضر بينما يستكشف الثاني الإمكانات التي يختزنها المفكَّر فيه الخالص. بحسب كيركغور، الفلسفة الحديثة منذ ديكارت هي «في صيغة النَّصب» (Journaux, I, p. 172)، أطروحة نجدها أيضاً عند روزنتسفايغ. كان لديه أيضاً سبب شخصي دفعه لأن يتأمَّل في هذا الاختلاف، لأنه كان على درايةٍ تامَّة بأن النَّصب كان العُنصر الملائم له: «حياتي كلها للأسف في صيغة النَّصب» (ibid. II, p. 175).

مفكِّرُ الوجود، قام كيركغور بالتفكير في مختلف مراحل الوجود. عندما كان يُدوّن «البديل»، «الخوف والارتجاف»، «التَّكرار» وعدَّة «خطابات مثالية»، كان يُفكّر كيركغور في سردٍ آخر يتيح تحليل ثلاث «دوائر أساسية في الوجود»: الوجود الجمالي والوجود الأخلاقي ومختلف أشكال الوجود

= Cf. Bernard Chevalley, Nicodème: roman, Paris, L'Harmattan, coll. «écritures», 1997; Rémi Gounelle, Les recensions byzantines de l'évangile de Nicodème, éd. Brepols, 2008.

الديني. عبارة «دائرة الوجود» هي صدى للمفهوم العريق حول «رؤية الحياة» (Lifs-Anskvelse)، تُعبّر عن يقينٍ مكتسب بالخبرة. ليست المشكلة في وصف مسارٍ متطوّر يَعْبُر «مراحل» عدَّة مثل الطفولة والمراهقة والكهولة والشيخوخة. يتعلَّق الأمر بالأولى بمختلف المشاريع التي تجري وفقها حياتنا. تتبلور هذه المشاريع في أساليب خاصَّة من الحياة، وتستلزم طريقة خاصَّة في التفكير وفي الإحساس؛ أي «مقولات». لا وجود لانتقال تدريجي من مرحلة إلى أخرى؛ لأن في كلّ مرة يُعادل فيها العبور قفزة نوعية تتَّخذ شكل تحويل. قدَّم كيركغور لمحة مبدئية للتبايُن بين هذه المراحل في الحياة بالمقارنة في «البديل» بين أسلوب العيش لدى الفاتن وأسلوب العيش عند المتزوّج، حيث يُمثّل الأوَّل المرحلة الجمالية، ويُمثّل الثاني المرحلة الأخلاقية. يستعيد التحليل نفسه عام (1845م) في «مراحل في طريق الحياة»، بإضافة مرحلة ثالثة هي المرحلة الدينية. يأتي الكتاب في مؤلَّف ثلاثي يُعيد جمع مختلف الدراسات «المنشورة من طرف هيلاريوس المجلّد[1]».

3-1- المرحلة الجمالية: إمبراطورية الفَوْرية:

وصف المرحلة «الجمالية» (كلمة ترتبط باللفظ اليوناني «aisthèsis»، الإحساس، بدلاً من اختزاله إلى المدلول الحديث الذي ينحصر في النشاطات الفنية) مُفصَّل تحت عنوان «الحقيقة في النبيذ» (In vino veritas)، وهي إشارة مبطَّنة إلى (**المأدبة**) لأفلاطون، يعرض فيه التصوُّرات العريقة حول الحُب أو الإيروس (éros) في خمسة خطابات. في جوٍّ مرح وجذِل، يجمع كيركغور خمسة ضيوف، يتحدَّث كل واحدٍ منهم عن المرأة والحب. هناك شاب فجّ يزعم أن بمقدوره تفادي تعقيدات العشق. يتبعه قسطنطين،

(1) هيلاريوس المجلّد (Hilarius le relieur): اسم مجهول لجامع دراسات «مراحل في طريق الحياة» والناشر لها. (المترجم).

Cf. Pierre Mesnard, Le vrai visage de Kierkegaard, Paris, éd. Beauschene, 1948, pp. 99-100.

شخص استُحضر في مواطن أخرى، بأطروحته **(لا تُفهَم المرأة سوى من باب المزاح)** (OC, 9, 45)، لكنه مُجبَر على الاعتراف بأن المزاح مقولة أخلاقية فاشلة. فقط تحت هذا الشرط يمكن القول بأن «الجدّي لا يصير معها جدّياً أبداً بما في ذلك المزاح نفسه». الخطيب الثالث هو فيكتور إيريميتا (Victor Eremita)، الناشر لكتاب **(البديل)** باسم مستعار. إنه شخص حالم يضع الكينونة الأنثوية في نظام الخيال والوهم.

يأتي بعده «صانع القُبَّعات النسائية» (le Modiste) الذي يستحضر تجربته البديهية بوصفه مدير متجر الزيّ (mode) الذي هو مخبر تنبري منه حقيقة الطبيعة الأنثوية. تتلخَّص رؤيته للعالم في الأطروحة الآتية: «كلّ شيء في الحياة هو مسألة زيّ: الخشية من الإله، الحب، التنُّورة والطوق المعلَّق على الأنف. أريد بكلّ قواي أن أنقذ العبقرية النبيلة التي تسخر رغبتها من أشدِّ الحيوانات المثيرة للضحك» (OC, 9, 67). صانع القُبَّعات النسائية هو بشكل ما «ما بعد الحداثي» قبل الأوان! لم يبقَ سوى الشخص الخامس، يوهانس الغاوي المدعو أيضاً الغرامي. إنه رجل الشهوة واللذَّة، يدافع بقوَّة عن الآمر القطعي (impératif catégorique) الوحيد الذي يُعتدُّ به: «تلذَّذ»، ويتبجَّح بأنه الوحيد القادر على فك «الشيفرة السريَّة لملذَّات الحواس» التي هي «على شاكلة الحب، لغة طبيعية دون أصوات، تغمرها الرَّغبات المقنَّعة تؤدي أدواراً متبادلة» (OC, 9, 68). على الخلاف من الضيوف الآخرين، يظنُّ أن إشباع الرغبة هو الشيء الوحيد الذي يهمُّ في الحياة، وأن «المرأة هي أقوى غاوية في السماء وفي الأرض» (OC, 9, 71)، ما يجعل منها «لامتناهي الأشياء المتناهية» (OC, 9, 72)، لانهائية تجد في عروس البحر مَثَلها النموذجي.

3-2- المرحلة الأخلاقية: قوَّة العزم:

المأدبة التي بدأت في المساء على معزوفة «دون جيوفاني» للموسيقار موتسارت (Mozart)، «حيث ترتفع المتعة في السماء يُضاعفها المرح وتغشى الصراخ بالامتنان الموجع لألفير» (OC, 9, 27)، انتهت في الصباح الباكر

عندما تعرَّف المرحون المستيقظون فجأة من غفوتهم على زوجين: المساعد فلهلم وعقيلته. هذا الشخص الذي غلب على القسم الثاني من «البديل» هو رمز المرحلة الأخلاقية. في هذه الحالة، يُعبّر في شكل مديح للحياة الزوجية: «الزواج هو دائماً السَّفر الاستكشافي المهم الذي يمكن مباشرته [...] الزوج وحده يُعمّق على وجه دقيق حقيقة الحياة» (OC, 9, 85). يؤكّد في نبرة خطيرة أن الزواج يتأسَّس على فعل الإيمان، على وفاءٍ أساس. تبدو الرابطة الزوجية لمراقبٍ برّاني على أنها قيدٌ، بينما هي شجرة الحياة الحقيقية، «ثابتة في الأرض بتشعُّبات جذورها» (OC, 9, 87). إله هذا الإيمان ليس إيروس «المأدبة»، الذي هو مجرَّد «إله الروح»، بينما «يُعبّر الواجب هنا عن الرابطة الروحية مع إلهٍ هو الروح» (OC, 9, 94).

فعل الحرية الذي يقود إلى الزواج «لا يتحقَّق سوى بالعزم» (OC, 9, 95). العزم: إنه الكلمة-المفتاح للمرحلة الأخلاقية. يستشهد كيركغور بمقولة كريسيبوس: «البحث عن الذات» (OC, 9, 113)، ليشير بأيّ معنى العزم على الزواج، الذي هو «الشكل الملائم للحب» (OC, 9, 144)، يُقحم الأخلاق. العزم الذي يستمدُّ جوهره من الأزلي والزمني في الوقت نفسه، يستوجب «تصوُّراً دينياً للحياة القائمة على مقتضيات أخلاقية» (OC, 9, 149). وصف المجازفة الفاتنة للزواج بأنّها رهان على الخصوبة الزمنية غيرُ كافٍ. يراهن الشخص الأخلاقي على أنّ الزمن ليس حرب استنزاف نحن ضحاياها: «يجازف الزوج يومياً؛ كل يوم سيف الواجب معلَّق على عنقه؛ والزواج الذي ينقضي، يُدوّن يومياته؛ مَحْضر المسؤولية غير مقفل نهائياً [...]» (OC, 9, 109)؛ لكن يعرف أيضاً أن بإمكانه أن يحيا بنُضج؛ أي كخصوبة.

3-3- المرحلة الدينية: مفارقة الإنجاز:

تحت أيَّة شروطٍ يمكن للإنسان أن يبتعد عن هذا القانون المشترك؟ هل ثمَّة استثناء للقانون لا يُفهم منه أنه نقض له؟ إنه السؤال الحاسم الذي تتميَّز به المرحلة الدينية للوجود كما يبلوره كيركغور بالإشارة إلى إبراهيم، «فارس

الإيمان». الاستثناء المؤسِّس للمرحلة الدينية للوجود هو «حالة طالب الترهُّب الذي لا يتبجَّح بمزايا العصر الوسيط، لكن من يغترب عن تيَّار الفكر المعاصر ويشتري بالثمن الباهظ وجعه الرهيب» (OC, 9, 167). لا يُختزل المشكل في مجرَّد عزوبة رهبانية. لا يظهر كيركغور العازب في مظهر الراهب في المدينة. يُحذِّر الشخص المتزوّج بأنّ الاستثناءات كلّها لا تتساوى. من يُرد التملُّص بلا خسائر من القانون المشترك فهو يغرق في اللاإنسانية التي «تقوم على خاصية أن الاستثناء يرفض كل فكرة ملموسة للأمر الذي يُعبّر بالنسبة إلى الجميع عن الحياة الواقعية» (OC, 9, 161). نواجه هكذا مفارقة مريعة: لا يصبح الاستثناء مقبولاً سوى بشرط أنّ الذي يريد القطع مع الواقع يعرف عن ماذا ينقطع. معنى ذلك أن عليه «أن يُوقّع على الوثيقة نفسها للإنسان السعيد» (OC, 9, 165)، لكي يشعر بالقطيعة ذاتها فاجعة رهيبة، قريبة من اليأس.

«ما يهمُّ في المجال الديني هو فهم الألم والمكوث فيه بحيث يشتغل التفكير على الألم وليس انطلاقاً منه» (OC, 11, 135). الألم: هو الكلمة السر الغالبة في الخطاب الثالث على لسان الأخ تاسيتورنوس: «مجرم؟ غير مجرم؟» والعنوان الفرعي هو: «تاريخ الألم». البُعد البيوغرافي والاقتضائي للوصف غير واضح سوى في هذا الخطاب. يحضُر الأخ تاسيتورنوس في صورة جندي على حدود الروح، يناضل «ليل نهار وفي المركز الأمامي ليس ضدَّ التتار (Tatares) والإصقوث (Scythes)، بل ضدَّ العصابات المتوحّشة للكآبة الفطرية» (OC, 9, 181-182). لا شك في أن كيركغور يحكي هنا قصَّة قطيعته مع ريجينا إلى درجة أنه يستشهد نصيّاً بإحدى رسائله حول الهجر. يُجنّد كيركغور في دراسته لهذه المرحلة الاستعارة العلاجية. ثمّة مثال حول تعقُّد الاستعمال الكيركغوري لهذه الاستعارة في الحوار الآتي: «"أين تتألَّم بالضبط؟" يسأل الطبيب المريض. "في كل موضع دكتور"، يجيب هذا الأخير. "لكن كيف تتألَّم؟" يواصل الطبيب "لكي يتسنَّى لي تحرير التشخيص"» (OC, 9, 245)، «لكن أنا، لا أحد يسألني»، يقول الأخ

تاسيتورنوس، «وفي الحقيقة لا أبالي بالأسئلة. أعرف جيّداً طبيعة أوجاعي المشكّلة من العطف. من شأن هذه العاطفة أنّها تزعزعني. على الرغم من أنّني اقتنيتُ من كآبتي القناعة العميقة بعدم قُدرتي على أيّ شيء، إلا أنّه بمجرَّد ما يظهر الخطر تتكوَّن في ذاتي قوَّة الأسد» (OC, 9, 245).

ببلوغ المرحلة الدينية لا تصبح المسألة قضية تشخيص. التشخيص «العيادي» واضح: سبب الألم هو الكآبة المستعصية. تتبدَّى المشكلة الفعلية بمجرَّد فهم طبيعة هذه العلَّة، التي هي حالة شخص «مريض بالاحتمالات»، كما يُبرزه كيركغور بمثال المحاسب المختل عقلياً. كل إمكانية تعترضه «كانت تستفزُّ ضجر الحُزن الذي كان الوحيد الذي يتكبَّده ويتعذَّب تحت أنيابه» (OC, 9, 264). ما يطلبه كيركغور من كلّ شخص «أن يُفكّر في يومه انطلاقاً من المقولة السائدة للحياة، ويحلم بها ليلاً» (OC, 9, 281). فقط تحت هذا الشرط، يُصبح التفكير مسألة جدّيَّة لأن «كل شخص يتحدَّد جوهرياً بذاته» (OC, 9, 314)، وأن «الفرد له علاقة أساسية بذاته» (OC, 9, 315). الوضعية أكثر خطورة في المرحلة الدينية. يستحيل هنا التجرُّد من الزمن ومن السياق من أجل التأمُّل في أفعاله من الخارج. ينبغي ترك هذه الإمكانية للحياة المستقبلية: «لأنّ، في الحياة، على كلّ شخص أن يرعى ذاته؛ وفي الأبد، سيكون لنا الوقت الكافي لمعرفة ماذا قدَّر الإله لأفعالنا على سبيل الثواب أو العقاب» (OC, 9, 317).

الرسالة التي بعثها الأخ تاسيتورنوس إلى القارئ، والتي يُقارن فيها مفاعيل المرحلتين الجمالية والدينية، يلتمس فيها الاستعارة العلاجية. المرحلة الجمالية بحاجة إلى نتائج كمية (مثلاً «ألف وثلاث» (mille e tre) غزوات أنثوية لدون خوان)، بينما تحتبس المرحلة الدينية في المجال الباطني؛ أي في النوعية، وعلى وجه الخصوص الإيمان الذي يجعل المؤمن «يخوض في عرض البحر فوق سبعين ألف قامة من العُمق» (OC, 9, 409) بدلاً من أن يتخبَّط في المياه السطحية. لا يكترث الإنسان الجمالي بالألم؛

بينما يعرف الإنسان الديني، مثل باسكال، أنّ «الألم هو الحالة الطبيعية للمسيحي»؛ لأنه يأخذ على محمل الجدّ كلمة اليسوع (MC, 2, 17): «لم أبعَث لأجل الأصحَّاء، بل بُعثتُ لأجل المرضى». بالنسبة إلى الإنسان الجمالي، الصحَّة هي أن يجهل المرض؛ بينما في المرحلة الدينية «كل شخص له فكرتان سليمتان يعرف [...] أنه قد يوجد في حالة الفقير أو المريض» (OC, 9, 424). إذا كان السلوك الديني يتلخَّص في «الهمّ الديني واللانهائي للذات» (OC, 9, 447)، ينبغي الاختيار بين طريقين متعارضين في المداواة: «المداواة التي يقترحها الجمال تكمن في أن الفرد الغارق في الحيرة الجمالية يختفي لذاته كالذرَّة أو الهباء الذي يندمج بالباقي ويُسهم في المصير المشترك للبشر، للبشرية جمعاء، كجزء متناهٍ في الصغر من الصدى المتناغم مع مجال الحياة. على الخلاف من ذلك، تكمن المداواة الدينية في تحويل العالم والقرون والأجيال والآلاف من المعاصرين إلى شيءٍ تافهٍ ينقضي؛ وتحويل المرح والتهليل وعبادة الأبطال إلى تسلية محرجة، وأخيراً تحويل مزاعم الإنجاز إلى وهم المشعوذ؛ بحيث إن الشيء الوحيد الموجود هو الفرد بعينه، ويُوضع هذا الفرد الخاص في علاقته بالإله تحت التحديد التالي: مجرم–غير مجرم» (OC, 9, 425-426).

يجعل الإلحاح الصارم حول الألم والخطيئة من الإنسان الديني «جلَّاد ذاته» (OC, 9, 428). من وجهة نظر جمالية، يظهر هذا الوجع الدائم المفروض على الذات على أنه هزلي بل مضحك؛ ومن وجهة نظر سيكولوجية هو مَرَضي. هذا يُبرز الاستحالة الراديكالية في التماثل بين الموقفين. فقط من صار ذاته يمكنه أيضاً أن يخشى من ذاته. يضع كيركغور خطّاً فاصلاً بين التصلُّب الجمالي الذي يزعم تجاهُل الألم، و«التكوين الديني عبر الألم» (OC, 9, 432)[1].

(1) لا ينبغي لهذا التعارض أن يُنسي أن «الحياة الجمالية ليست مجرَّد درء للديني وخصم له، بل الشكل المبدئي لحضوره» (A. Clair, Penser le singulier, p. 115).

4- من علل النفس إلى مرض الروح: اليأسُ مرضاً للموت:

في شباط/ فبراير (1848م)، أشار كيركغور في يومياته إلى نيَّته تدوين كتاب جديد تحت عنوان: **(الأفكار التي تُداوي جذرياً، المداواة المسيحية)** (Pap., VIII, 1, A 558). كان من المفروض أن يعالج القسم الأول من الكتاب الوعي بالخطيئة تحت عنوان: «المرض للموت»، وأن يقترح القسم الثاني «علاجاً راديكالياً». بعد ذلك بسنة، في نهاية تموز/ يوليو (1849م)، نشر تحت اسم مستعار كليماكوس المضاد (Anti-Climacus) الكتاب **(مرض للموت)** الذي يَعدّه أهمَّ عمل ديني دوَّنه إلى الآن. ابتداءً من التصدير، تَبرُز الاستعارة العلاجية بقوَّة في علاقة مباشرة بالفكرة التي شكَّلها كيركغور حول التكوين. فهو يشير بمكرٍ إلى أنّ أيَّ إكليريكي يمكنه بطابعه المثالي أن يُدوّن هذا النوع من الخطاب، لكن من وجهة نظر الصرامة المفهومية «يبدو أنه بالدرجة التي يعجز فيها كلّ أستاذ على صناعته». يتعلّق الأمر باقتراح تأويلٍ للطابع الجدلي لليأس، «المنظور إليه على أنّه مرض وليس علاجاً» (OC, 16, 166). يتَّضح عنوان الكتاب على ضوء آية من إنجيل يوحنَّا: بدعوته إلى مواساة أخوات لعازر المحتضِر، صرَّح اليسوع إلى تابعيه: «هذا المرض ليس للموت» (Jn 11, 4). من وجهة نظر مسيحية، المرض للموت ليس الموت بعينه، ولا الخشية من الموت. وراء الخوف الطبيعي من الموت الذي تعلَّم المسيحي قهرَه، يختفي خوف أساس ورهيب يستحق لقب «المرض للموت»: إنه اليأس.

4-1- اليأس مرض الروح:

تذهب هذه الأطروحة إلى ما وراء مختلف الآلام الزمنية والدنيوية، التي حاول الفلاسفة القدماء معالجتها بوساطة اللوغوس الفلسفي. بعدما طرح التعريف المبدئي: «اليأس هو مرض الروح، الأنا» (OC, 9, 171)، يحاول كيركغور مقاربة جدلية للمفهوم يبدو فيها اليأس فضلاً وعيباً بالتناوب. وإن كان شيئاً رهيباً يحدث لأيّ شخص، فإنّ اليأس هو الاحتمال الذي يُقدّم البرهان الساطع على عُلوّ الإنسان بالمقارنة مع الحيوان، بمعنى كينونتنا

الميتافيزيقية. ما يُحدِّد الإنسان على العموم، هو نظامه الهجين الذي يجعل منه «تركيباً من اللانهائي والنهائي، من الزمني والأزلي، من الحرية والضرورة» (OC, 16, 171). ما يُحدِّد الأنا هو العلاقة بالذات. ما هو مُعطى هو أيضاً مهمَّة: أن يصير ذاته. رفض تحمُّل مسؤولية أن يكون ذاته هو الغواية التي حاربها الرواقيون بكلّ ما أوتوا من قوَّة.

بهذا الفهم الجدلي، «اليأس هو التبايُن الكائن في التركيب المرتبط بذاته» (OC, 16, 174). لا يتعلَّق الأمر بمجرَّد عَرَضٍ خارجي. يُقدّم كيركغور مقارنة مهمة بين اليأس والحيرة[1]: «الحيرة بالنسبة إلى النفس كاليأس بالنسبة إلى الروح». إذا كان اليأس عبارة عن مرض، بل أخطر الأمراض، وبالضبط «مرض للموت»، لا يمكن القول بالإصابة به كما يُصاب المرض في وقت معيَّن. على العكس، في كلّ مرة ييأس فيها الإنسان يُصاب بالمرض مجدَّداً. العلامة الأخرى التي تدلّ على مرض الروح، وليس فقط مرض النفس، هي العلاقة المفارقة التي يعقدها اليأس بالموت. بدلاً من أن يُختزَل إلى الخشية من الموت التي حاول الفلاسفة القدماء التخلُّص منها بالرياضة الروحية عبر «تعلُّم الموت»، من «اليأس عدم القدرة أساساً على الموت» (OC, 16, 176): «ذلكم هو الالتهاب والأكال الخاص باليأس، هذا القارص الذي يشتغل دائماً نحو الداخل ويلجُ عُمقاً في العجز عن الذوبان. من المستبعد أن يجد اليائس عزاءً لا يستهلكه فيه اليأس، بل يجد عذابه بالضبط في ما يُديم همَّه الشديد في الحياة، ويُديم حياته في الألم؛ لأن الشيء الذي ييأس منه، ولا أقول إنّه آيسٌ منه، هو عدم قُدرته على الإنهاك، على الانفكاك عن ذاته،

(1) أستعمل كلمة «حيرة» للدلالة على كلمة vertige، حيث نجد في النصوص الصوفية مثلاً أن الحيرة هي أساساً الدُّوار أو الدوخة التي تجعل الكائن يدور ويحور، يدور على الرحى، دون بلوغ المطلوب، وقد يجد المطلوب في الحيرة ذاتها كما يذهب ابن عربي في شرحه لعبارة أبي بكر الصدّيق «العجز عن درك الإدراك إدراك». (المترجم).

على الفناء. إنها صيغة الارتفاع القوي لليأس، ونوبة الحُمَّى في هذا المرض للأنا» (OC, 16, 177).

من العبث تطبيق العلاجيات التي ابتكرها الفلاسفة القدماء في مداواة النفس على هذا المرض في الروح، وإن كانت الحدود بينهما متقلّبة أحياناً. ما دام اليأس يظهر في صورة اليأس من الأشياء، يمكن دائماً عدُّه مجرَّد مرض النفس. في الحقيقة، هذه الصورة اللطيفة من اليأس هي عَرَض اليأس الحقيقي، الذي يتجلَّى في اليأس من الذات: «اليأس من الذات؛ أن يكون يائساً ويريد الانفكاك عن ذاته: إنها صيغة كل يأس» (OC, 16, 178). إذا كان اليأس يُحدّد الطبيعة الميتافيزيقية للإنسان، عظمته وحقارته مثلما يقول باسكال: «أن يكون لك أنا، أن تكون أنا، إنه الشرط الأسمى واللانهائي الخاص بالإنسان؛ لكن في الوقت نفسه مقتضى الأزل بالنسبة إليه» (OC, 16, 179)؛ يمكن فهم عالمية تجليّاته: «لا أحد يحيا دون أن يكون يائساً بقدرٍ ما، دون أن ينطوي في غَوْر كينونته على قلقٍ وشِقاقٍ وتنافرٍ واضطرابٍ حيال شيءٍ مجهول أو يمتنع على الوعي، القلق من إمكانية حياة أو قلق من الذات» (OC, 16, 180).

يُفسّر هذا الأمر صعوبة وضع تشخيص دقيق. هنا بالضبط يتحدَّث كيركغور عن دور الطبيب: قبل عرض العلاج، عليه أن يُحرّر التشخيص. لكن لا يوجد تشخيص حقيقي سوى بالقُدرة على التمييز بين المرض الحقيقي والمرض المتوهَّم، بين الصحَّة الحقيقية والصحَّة المزيَّفة. هذا التشخيص صعبُ التحرير إذا تعلَّق الأمر بالتمييز بين أوجاع النفس وآلام الروح: «ليسوا يائسين أولئك الذين يزعمون ذلك. ثمة يأس يتظاهر بالقُدرة على التضليل؛ ويمكن الخلط بين اليأس الخاص بالروح وبين كل أنواع الاكتئاب والتمزُّق العابرة التي تمرُّ دون أن تجلب اليأس» (OC, 16, 181). محاور الطبيب-الفيلسوف هو السيكولوجي: ما يعدُّه هذا الأخير من وجهة نظر مرض النفس، يدرسه الأول من وجهة نظر مرض الروح.

ما يُميِّز الروح أنه «في أزمة»، ضرورياً وليس عَرَضياً: «عدُ الإنسان روحاً. تبدو الصحَّة والمرض في موقف حرج: لا يوجد صحَّة مباشرة خاصَّة بالروح» (OC, 16, 182). معنى ذلك أن تشخيص هذا المرض لا بدَّ من أن يكون جدلياً كليةً بحسب كيركغور. ما يبدو للوهلة الأولى بليَّة سامية يظهر، في الوقت نفسه، على أنه نعمة إلهية: «بحكم أن اليأس جدليٌّ في رمَّته، فهو مرض يُقال بأن البليَّة هي عدم الإصابة به أبداً؛ والإصابة به نعمة إلهية، وإن كان هذا المرض من بين كل العلل الخطيرة التي يصعب مداواتها» (OC, 16, 183).

4-2- مختلف أشكال اليأس:

بعد هذه المقاربة الجدلية، يُفصِّل كيركغور وصفاً مطوَّلاً يمكن عدُّه وصفاً فينومينولوجياً أو «سيكولوجياً»، لمختلف أشكال مرض الروح. لا يستحضر الوصف الأول بعدُ وعي المريض بالحالة التي يعاني منها. إنه تفكير حول شروط إمكان هذا المرض التي تتجذَّر في تعريف الأنا نفسه: «الأنا هو التوليف الواعي من اللانهائي والنهائي الذي يرتبط بذاته، وتكمن مهمَّته في صيرورته ذاتاً، ولا يمكنه ذلك سوى بالارتباط بالإله» (OC, 16, 187). ثمَّة طرق مختلفة للإخفاق في هذه الرسالة. تكمن الطريق الأولى في التخلّي عن الشعور أو المعرفة أو الإرادة لصالح الخيال وقُدرته على التخليد المتكلّف (infinitisation artificielle). بهذا المعنى، يُكابَد اللانهائي المزيَّف ويُخفق في النهائي. يمكن القول بناءً على كلمة تكرَّرت مراراً إن اليأس هو عزَّة النفس (megalopsychia) التائهة. الحالة المعاكسة هي الرغبة في الانغلاق في النهائي بالتكيُّف معه. وإن كان هذا التأقلم في نظر الطبيب السريري العادي علامة على الصحَّة الجيّدة، فإن كيركغور يكشف، في هؤلاء الأشخاص «الذين ليسوا هم بذواتهم؛ وروحياً ليست لهم أنا» (OC, 16, 192)، عن أعراض مرض الروح: الافتقار إلى اللانهائي هو بشكل ما اليأس من النهائي.

بدراسة اليأس تحت تحديد الإمكان والضرورة، هو يكشف بصورة مماثلة عن شكلين مختلفين (.ibid): «الأنا المجرَّد عن الإمكان هو يائس،

كذلك الأنا المجرَّد عن الضرورة». أن يصير ذاته يفترض القُدرة على أن يتأمَّل ذاته في مرآة الإمكانات. لكن الاعتقاد بأنّ كلّ شيء ممكن هو علامة على الفجاجة الصبيانية، بتعبير آخر شكل من أشكال اليأس. عكسياً، الاعتراف بالضرورة فحسب والإخلال باللانهائي معناه الاختناق. يلفظ التشخيص هنا بعبارات روحية. الخضوع الصامت إلى الضرورة المتصلّبة هو علامة على فقدان الحس الروحي، الذي لا يجرؤ على الاعتقاد بأنّ كلّ شيء ممكن في جناب الإله. يُدرج كيركغور هنا مقارنة مثيرة بين الصلاة والتنفُّس: «لا يمكن للقَدَري أن يُصلّي. الصلاة هي أيضاً التنفُّس، والإمكان بالنسبة إلى الأنا كالأكسجين بالنسبة إلى التنفُّس» (OC, 16, 197-198).

من جانب ثانٍ، يتعلّق الأمر بوصف اليأس من وجهة نظر وعي اليائس بحالته. يضع كيركغور نمطية ثلاثية الحد. الشكل الأول من اليأس هو شكل الأنا الذي يجهل أنه أنا أزلي. يأس العالم الوثني هو الذي يُفسّر موقف الفلاسفة الرواقيين. ما دام الأنا لا يعرف أنه أنا أزلي، السذاجة متاحة؛ أما بالنسبة إلى المسيحي، هذا الجهل هو تعبير عن فقدانٍ خطير للإحساس الروحي (OC, 16, 204). الشكل الثاني من اليأس هو وعي اليائس بأنه أنا أزلي. لكن هنا أيضاً يعمل كيركغور على إجراء تقسيمات جزئية. معرفة اليائس بأنه يائس وحصوله على فكرة دقيقة حول اليأس شيئان مختلفان. اليأس هو تعبير عن تحدٍّ أو ثورانٍ. في اليأس-الهُزال، الذي هو الوجه الأنثوي لليأس، يأتي التحدِّي مُقنَّعاً. يُهيمن شعور بأن اليأس يطرأ من الخارج، بأننا تحت وطأة واقعٍ قاسٍ. يكمن الهُزال في فقدان إرادة أن يكون ذاتاً. لهذا الغرض يستقرُّ على أشياء دنيوية أو الدنيوي في عمومه.

انطلاقاً من القُدرة على اليأس من الذات، واليأس من ضعفه الخاص، مثل الانطواء على الذات؛ فإنه يُحقّقُ تقدُّماً كبيراً في فهم طبيعة اليأس الحقيقية. الشكل الثالث المكمِّل هو اليأس الناتج عن التحدِّي. يريد الفرد بقنوط شيئاً واحداً: أن يكون ذاته لكن يرفض أيضاً وبكلّ يأس أن يتيه في

ذاته. يستحضر كيركغور السيطرة المطلقة على الذات ومتانة النفس وراحة النفس الرواقية (أَتَارَاكْسِيَا) (OC, 16, 225) ليُعزّز هذا السلوك بشواهد. غير أن الرواقية المسيحية هي حالة شخص يعرف أنه أنا أزلي. في أصل هذا السلوك ليس ثمة فقط التحدّي البطولي، بل أيضاً «الجنون الجهنّمي» لمن يثور ضدّ الحياة كلها (OC, 16, 229).

4-3- اليأس في الأس الثاني: الخطيئة:

يغلب على القسم الثاني من الكتاب الأطروحة التي ترى أنّ الخطيئة هي «الرفع في أس[1] اليأس» (OC, 16, 233). ما يجعل ممكناً هذا الوصف الجديد لليأس الذي ينطبق على كل الأشكال المدروسة سابقاً هو المقولة الأساسية «أمام الله». الكل يتوقّف هنا على «الأنا الذي يتّخذ خصلة ونعتاً جديدين عندما يكون في حضرة الإله» (OC, 16, 235). «يرتفع اليأس أسّاً بالوعي بالأنا؛ لكن يرتفع الأنا أسّاً بمقياس الأنا، وأسّاً لانهائياً عندما يكون الله هو المقياس. كلّما تشكّلت فكرة الله، حصل الأنا؛ وكلّما حصل الأنا، تبلورت أيضاً فكرة الله. عندما يعي الأنا بوصفه شيئاً خاصاً ودقيقاً أنّه أمام الله، فهو يصير أنا لانهائياً؛ وهذا الأنا يُخطئ في جناب الله» (OC, 16, 236).

يزجُّ بنا هذا الارتفاع في الأس إلى ما وراء التناقض الأخلاقي بين الفضيلة والرذيلة؛ التعارض الوحيد الذي يُعتدُّ به هنا هو التعارض بين الخطيئة والإيمان. يقتضي هذا الأخير بدوره مقولاتٍ خاصة تقود إلى ما وراء المرحلة الأخلاقية: الخُلف أو العبث، المفارقة، العار[2]. يتخلّى كيركغور في هذا السياق عن المماثلة السقراطية بين الخطيئة والجهل. يُحيّي في سقراط

---

(1) الرفع في الأس هو مبدأ رياضي مفاده أن العدد يتكرر بضرب العدد في نفسه مرات عديدة: $2x2x2 = 2^3$، وتكون الصيغة كتابياً: اثنان أس ثلاثة. (المترجم).

(2) L'absurde, le paradoxe, le scandale.

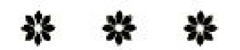
«مؤسّسُ الأخلاق بلا منازع» (OC, 16, 244)، لكن يتّهمه بأنه لم يفقه شيئاً في الجوهر الحقيقي للخطيئة. بالنسبة إلى سقراط، الخطيئة تتماهى مع الجهل؛ ومنعته عقلانيته اليونانية من فهم الجانب الإرادي وجانب التحدّي اليائس الذي يرى أن «الخطيئة تكمن في الإرادة وليس في المعرفة» (OC, 16, 250).

تنطبق الملاحظة نفسها على جميع التأويلات التي لا ترى في ذلك سوى تعبير عن الهُزال أو الشهوانية أو التناهي. بمجرَّد أن يتمَّ التسليم بالتعريف الأساس لليأس على أنه «لا يأتي من الخارج بل من الداخل»، ينبغي الاعتراف بجانبٍ إيجابي يتميَّز به. إنه ليس حقيقة سلبية، بل هو موقف لا يُفهَم سوى بأنه موقف أمام الله (OC, 16, 254). هذا ما تُبرزه الاستمرارية المعزَّزة التي تُميِّز حالة الخطيئة. ليس فقط الخطيئة الراهنة التي تمتدُّ في الزمن؛ تكمن المفارقة في أن «الخطيئة تنمو في كلّ لحظةٍ لا يمكن التحرُّر فيها منها» (OC, 16, 260)، بحيث يمكن شهود «ارتفاعٍ في الأس الداخلي للخطيئة» (OC, 16, 262).

4-4- الشفاء: الإنابة والصفح:

هذا أمرٌ حاسم في فهم إمكانية الشفاء وطبيعته. المداومة على الخطيئة هي على طريقتها نتيجة بطولية لأنا يُثبت ذاته بقوَّة، لكن تحت خطر التفاقم في اليأس. يبدو تحليل كيركغور لهذه المسألة في غاية الدقَّة عندما يُندِّد بسوء الفهم الناتج عن بعض التأويلات «المثالية» أو الأخلاقية لليأس بخصوص الخطيئة. ما دام المرشدون الروحيون غير قادرين على التمييز بين مختلف أشكال «الأنانية التي تبتغي الكبرياء بذاتها»، فإن العزاء الذي يوزّعونه «يُسهم في استفحال المرض» (OC, 16, 266). يتمُّ بلوغ المحطة القصوى لهذا التحليل لليأس عندما يجد الأنا اليائس نفسه أمام المسيح، ويصادف الغواية المزدوجة للعار، وهي «الهُزال المتعثّر الذي لا يجرؤ على التَّصديق»، و«التحدِّي المتعثِّر الذي لا يريد التصديق» (OC, 16, 267).

يُبيّن كيركغور بطريقة جدلية كيف أنّ الهُزال والتحدّي في هذه الحالة يتغيَّران في العلامة. إذا كان الهُزال هو رفض أن يكون ذاته؛ هنا على العكس، هو عدم الإرادة في أن يكون ذاته، يعني جانحاً، ومن ثَمَّ يصبح رفض الصفح تعبيراً عن التحدّي. إذا كان عادةً يُميّز التحدّي الإنسان الذي يريد أن يكون ذاته، فهو يضحى هنا عبارة عن هُزال: «يريد أن يكون في اليأس ذاته جانحاً، بحيث لا يكون ثمَّة أيُّ صفح» (ibid.). لا يبقى سوى تصفُّح مختلف أشكال العار، بما في ذلك صيغته الخطيرة وهي الإثم تجاه روح القدس. يشير كيركغور في يومياته: «الخشية التي بموجبها يشعر المختل بالسُّمو العقلي الغريب للطبيب العبقري، تعادل المنزلة الأولى، شبه معادية، للخشية من الله» (Journaux, II, p. 34). يُبدي البعض قلقاً من أن كيركغور لا يقول شيئاً مثيراً حول الشفاء. في الواقع، جوابه لا غُبار عليه: الشفاء من اليأس المرتفع إلى هذا الأس ليس شيئاً آخر سوى الصفح. في نظر المفكر الوجودي يفترض هذا الصفح «أنا» اتَّخذ نوعياً المقدار الكافي للغفران الإلهي الموهوب للمسيح: «الأنا أمام المسيح هو أنا يرتفع في الأس بالاستثناء الإلهي الواسع، بالقيمة الجسيمة التي يظفر بها الأنا بأن الحق قبِل لأن يولد ويصير بشراً ويتألَّم ويموت لأجل الأنا أيضاً» (OC, 16, 267).



المراجع

Sources:

- Kierkegaard, Sørin, Œuvres Complètes, Paris, L'Orante.
- Journaux et cahiers de notes, trad. Else-Marie Jacquet-Tisseau, Jacques Lafarge, Niels Jørgen Cappelørn, Anne-Marie Finnemann, Paris, Fayard, 2007.

Bibliographie secondaire:

- Brézis, D., Temps et Présence, Paris, Vrin, 1991.
- Clair André, Kierkegaard. Penser le singulier, Paris, Cerf, 1993.
- Clair André, Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard, Paris, Vrin, 2001.
- Colette, Jacques, Histoire et absolu. Essais sur Kierkegaard, Paris, Desclée, 1972.
- Kierkegaard et la non-philosophie, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1994.
- Kierkegaard. La difficulté d'être chrétien, Paris, Cerf, 1962.
- L'Existentialisme, Paris, PUF, coll. «Que sais-je?», 1994.
- Fahrenbach, H., Kierkegaards existenzdialektische Ethik, Frankfurt, Klostermann, 1968.
- Garff, Joakim, Sœren Kierkegaard. A Biography, transl. by Bruce H. Kirmmse, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Grimault, Marguerite, La mélancolie de Kierkegaard, Paris, Aubier, 1965.
- Hannay, Alastair, Gordon, D., Marino (éd.), The Cambridge

Companion to Kierkegaard, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1998.

- Hannay, Alastair, Kierkegaard (The Arguments of the Philosophers), Routledge, New Edition, décembre 1999.
- Kierkegaard: A Biography, Cambridge University Press, New Edition, 2003.
- Kierkegaard and Philosophy: Selected Essays, Londres/New York, Routledge, paperback 2006, (e-book version).
- Perkins, Robert L. (éd.), International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death, Macon, Mercer University Press, 1987.
- Schäfer, K., Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards, München, Kösel, 1968.
- Theunissen, Michael, Der Begriff Ernst bei Kierkegaard, Freiburg, K. Alber, 1982.
- Vergote, Henri-Bernard, Sens et Répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne, Paris, cerf-L'Orante, 1982.
- Viallaneix, N., Écoute, Kierkegaard, Paris, Cerf, 1979.
- Wahl, Jean, La pensée de l'existence, Paris, Flammarion, 1951.
- Les philosophies de l'existence, Paris, A. Colin, 1954.



الفصل الحادي عشر

قلق في الثقافة والطبيب-الفيلسوف

(فريدريش نيتشه)

«ننصرِّف بمعرفة نهابها، ولا نريد أن نبقى وحيدين دونها؛ نملك إيماناً يهتزُّ كياننا بشحنته ونرتعد بهمساته -يبدو الشُّكاك أكثر سعادةً. ننصرف عن المشاهد الكئيبة، نصمُّ الآذان عن الأوجاع؛ تقصم الشفقة ظهورنا فوراً إذا لم نُحسن أن نَخْشَوْشِنَ. أيُّها الطيش الساخر ابْقَ بيننا ببسالة؛ أنعشنا أيُّها الصَّقيع، أنت الذي تجري مجرى الأنهار الجليدية: لا نريد أن نحمل الأشياء محمل الجدِّ، نريد التضرُّع للقناع» (OC, XII, 89).

في **(هذا هو الإنسان)**، أحد كتاباته الأكثر ثوراناً، يصف فريدريش نيتشه (1844-1900م) الفلسفة بأنّها «متفجّر رهيب يُعرّض العالم بأكمله إلى الخطر» (OC, VIII.1, 295)[1]. يبدو له الفيلسوف على أنّه «[...] إنسان يحسُّ ويرى ويسمع ويشكُّ ويأمل ويحلم بأشياء خارقة؛ وأن خواطره التي هي وقائعه تُقرَع من الخارج، من الأعلى ومن الأسفل، على شاكلة الصواعق؛

(1) «لستُ بشراً، إنني مادة متفجّرة (ديناميت)!» (OC, VIII.1, 333).

وربما كان هو نفسه صاعقة قويّة تصاحبها رعود جديدة، إنسان المصير تنفطر السماء من حوله وتنفتح الأرض، يحيا في جوّ التكهُّنات. الفيلسوف: إنه، للأسف، كائن يفرُّ أمام أفكاره ويخشى ذاته، فضولي إلى حدٍّ يجعله "يعود إلى ذاته" باستمرار» (OC, VII, 205).

في إحدى شذراته الأخيرة، يقارن فلاسفة المستقبل بالبديل الآتي: إمّا أن يصبحوا مرشدين ورعاة، وإمَّا أن يصيروا مفكّرين سالكين سبيلهم، ما يفترض «القُدرة-على-المشي-قُدُماً-نحو-الذات انطلاقاً من الذات»[1]، ويعني ذلك «القُدرة على الانصراف بعيداً وبشكل مغاير»[2] (OC, XIII, 213). القُدرة على التفكير بشكل مختلف متاحةٌ لفلاسفة لا يتمتَّعون فحسب بالعينين للنظر في ما هو كائن فعلياً، بل أيضاً «لما كان ولما سيكون» (OC, XIII, 214). في السياق نفسه، يذكر نيتشه الكاتب النابولي غاليني (Galieni) قائلاً إنّ «الفلاسفة لم يُجعلوا للتودُّد بينهم؛ لأن النسور لا تُحلّق في السماء جماعاتٍ» (OC, XIII, 217). كان نيتشه نسراً وحيداً بلا شك. لكن لأيّ طيران؟ سأحاول أن أجد جواباً عن هذا السؤال بالتركيز على مباحث من فلسفته التي ترتبط مباشرةً بالمفاهيم التوجيهية: التجربة الفلسفية والرياضات الروحية وعلاجيات النفس.

بالنسبة إلى نيتشه، لا تكمن الفلسفة في القراءة والتأويل ومناقشة تأليفات الفلاسفة؛ إنها أساساً مسألة تجربة، بل تجريب على الذات. إذا كان سقراط «مَوْلى العناية» كما نعته فوكو، يبدو أن نيتشه كان نقيض سقراط بامتياز، «سيّدُ الارتياب»[3] بلا منازع. إنه أحد النُقّاد الشرسين للتصوُّر «الزُّهدي»

---

(1) «partir de soi pouvoir-marcher-pour soi» (von-sich Für-sich-gehn-können).

(2) «Pouvoir marcher autrement et ailleurs» (Anders- und Anders-wohin-gehn-können).

(3) Michel Foucault, «Nietzsche, Marx, Freud» (1964), in Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Paris, Minuit, 1967, pp. 183-200.

للفلسفة وللفلسفة الأخلاقية سبيلاً نحو تحصيل السعادة. هذا لم يمنعه من إعلان أن الفلسفة هي طريقة خاصة في العيش، ولا بدَّ من أن تكون كذلك، بدلاً من أن تنقطع فقط للبحث عن المعرفة. هذه أحد الدوافع التي جعلته ينظر بإعجاب إلى أبيقور.

يُشاطر نيتشه الهموم العلاجية للفلسفة، ويَعدّ نفسه دون تردُّد طبيباً جديداً للنفس. الاستعارة الخلفية التي تُدبّر كتاباته كلها هي البحث عن الصحَّة الوافية التي تجعلنا قادرين على تذليل النتائج الوخيمة للعدمية. سنعمل في بحثنا على السير وفق ست مراحل: على غرار كيركغور، سنقوم باستحضار بعض المعطيات البيوغرافية التي تساعدنا على فهم أفضل لأسلوب فكر نيتشه ورهاناته (1). سنهتمُّ بعد ذلك بتأويله لسقراط في الكتاب الذي أذاع صيته (**ميلاد التراجيديا من روح الموسيقا**) (2). ستكون المرحلة الثالثة مخصَّصة للتشخيص النيتشوي للأمراض أو قلق الثقافة في عصره: العدمية عَرَضاً من أعراض المقت (3). المرحلة الرابعة مخصَّصة للاستعارة العلاجية في (**العلم المرح**) (4). يقودنا هذا نحو مبحث الصحَّة الكبرى في علاقة بالشخص المفهومي المحوري عند نيتشه وهو زرادشت (5). في الختام، نتساءل حول ما بذله نيتشه من شخصه في سبيل البحث عن «فلسفة القبول»[1] (6).

1- «هذا هو الإنسان» أو كيف أصبح فريدريش هو نيتشه:

وُلد فريدريش نيتشه عام (1844م) في [مدينة] روكن (Röcken) في مقاطعة الساكس (Saxe) البروسية. كان والده قسّيساً بروتستانتياً وتوفي سنة (1849م). بعد وفاة والده، تربَّى نيتشه على يد والدته وجدَّته وعمَّتيه. تزوَّجت أخته إليزابيت لاحقاً بالسيّد برنهارد فورستر، أحد المعادين الشرسين لليهود، الذي أسَّس في البارغواي مستوطنة آرية «خالصة» تحت اسم «جرمانيا الجديدة» (Nueva Germania). بعد إفلاس زوجها وانتحاره، عادت إليزابيت

(1) «Philosophie du Oui».

فورستر-نيتشه إلى ألمانيا، حيث أدّت دوراً خطيراً في الحياة اللاحقة لأخيها، وأسهمت أيضاً في التلقي الإيديولوجي لأعماله وتمويهها. بعد دراسات في ثانوية شولبفورتا (1856-1864م)، باشر نيتشه دراسات في الفيلولوجيا الكلاسيكية في جامعتي بون ولايبتسغ. علّمته سنوات التحصيل معنى النزاهة الفيلولوجية، «فضيلة» لم ينقطع عن الإشادة بها لاحقاً، مُسهماً في تحيين الكلمة العريقة في «زُهد» (askèsis) القراءة. لقد كان التأثير الفلسفي الحاسم عليه هو فلسفة شوبنهاور، الذي كان يَعدّه المربّي الحقيقي له، والمعلّم الأوّل في فن مواجهة مشكل معنى الحياة البشرية.

بتوصية من ريتشل (Ritschl)، وقبل أن يُناقش رسالته في الدكتوراه، عُيّن سنة (1869م) أستاذاً للفيلولوجيا الكلاسيكية في جامعة بازل. تعرَّف فيها إلى يعقوب بوركهاردت (Jacob Burkhardt) وريتشارد وكوسيما فاغنر (Richard et Cosima Wagner)، اللذين كان يلتقي بهما بانتظام في منزلهما في تريبشن (Tribschen). كتابه الأول (**ميلاد التراجيديا**) المنشور سنة (1872م)، مهدى إلى فاغنر. لقد أبدى فاغنر حماسةً في قراءته لهذا الكتاب، لكنه أبدى تحفُّظاً من كتابه (**اعتبارات في غير أوانها**) المنشور بعض الوقت لاحقاً. من جهته، وبعد أوَّل إقامة له في بايرُويت عام (1876م)، بدا نيتشه ناقداً حاداً تجاه الزوج فاغنر، كما تُبديه محاولته (**ريتشارد فاغنر في بايرُويت**). منذ دراساته الثانوية في شولبفورتا، كان نيتشه يُعاني من حسر مُبكّر في البصر ومن داء المفاصل، وخصوصاً من صُداع نصفي عنيف كان يُعطّل حركته في أداء وظائفه. كان تدريسه مضطرباً من جرَّاء المتاعب الصحيَّة التي كان يُعاني منها، والتي أجبرته ابتداءً من سنة (1879م) على أخذ تقاعده المسبق بوصفه أستاذاً.

انطلاقاً من هذه الفترة، عاش نيتشه عيشة تائهة واختار إقامة متفرّقة في جبال الألب أو قرب البحر المتوسط. لكن كانت [بلدة] سيلس ماريا (Sils Maria) في كانتون الأنغادين الأعلى (Haut-Engadine) في سويسرا هي

إقامته المفضَّلة، نوع من «السياق البيوغرافي» (Sitz im Leben) لكتاباته الرئيسة. خلال نزهة في هذا الإقليم في آب/أغسطس (1881م)، تلقَّى فتحاً شبه ديني حول فكرة «العود الأبدي للشيء عينه». انتزعه صراعه المرير ضد المرض المزمن من نشاطٍ أدبي مفعم. خلال إقامة في مدينة تورينو عام (1889م)، انهار نفسياً. تمَّت إعادته إلى بازل ثمّ إلى يينا، وبفضل فرانتس أوفربيك (Franz Overbeck)، تمَّ احتجازه في مصحَّة عقلية. قضى السنوات الأخيرة من حياته قرب والدته وأخته في منزلهم في فَايْمَر. قامت إليزابيت فورستر-نيتشه، بنشرٍ مبتور لأعماله بعد الوفاة، بإنجاز طبعة لـ**(إرادة القوة)**[1] ذات حمولة عنصرية وتتجاوب مع النزوع النازي.

تضعنا هذه المعطيات البيوغرافية في مواجهة مباشرة أمام مشكل تأويلي عويص: كيف ينبغي النظر في البيوغرافيا على أنّها مفتاح فكر الكاتب؟ من ياسبرز، الذي كان مقتنعاً بأن «الاهتمام بفكر نيتشه يقتضي -على الخلاف من معظم الفلاسفة الكبار- اطّلاعاً على حياته»[2]، حتى الفترة المعاصرة، يتجاوب الأدب النيتشوي مع هذه المحاولات[3]. يُعارض هذه المقاربة البيوغرافية رفض شارحين مثل هايدغر وفينك، اللذين يُطالبان بأن نلتفت فقط

(1) «إرادة القوة» هي الترجمة الفرنسية بصيغة (La volonté de puissance)، ويمكن القول «إرادة القُدرة أو الاقتدار»، وإن كان العنوان الألماني (Wille zur Macht) يشير بالأولى إلى «إرادة نحو الاقتدار» على أساس أن حرف («zu der» contracté en «zur») تشير إلى الوجهة: نحو، إلى، تجاه؛ ويمكن النظر فيه على أساس أنه «تغطية أو شمول»؛ أي أن الإرادة تُغطي أو تشمل كل جوانب الحياة بفعل القابلية للقدرة التي هي الاقتدار. (المترجم).

(2) Karl Jaspers, Nietzsche, trad. fr., p. 21.

(3) Johann Figl, «Biographisch orientierte Analysen eines Philosophen. Zu neueren Ansätzen in der Nietzsche-Deutung», Nietzsche-Studien, nº 23, 1994, pp. 237-248, avec référence aux travaux de Schmidt, Nietzsche absconditus, J. Kjaer, J. Köhler, P.D. Volz. Voir encore récemment la fiction littéraire racontant une consultation de Nietzsche auprès de Breuer: Irvin D. Yalom, Et Nietzsche a pleuré, Paris, Livre de poche, 2010.

إلى أعمال وفكر الكاتب. يفتتح هايدغر دروسه حول نيتشه ويشير باعتزاز: «"نيتشه"، لا يدل هذا الاسم على شيء آخر سوى على سبب الفكر»[1]. على الرغم من الحرص المحمود في تفادي القراءات الاختزالية، التّشديد الحصري على فكره بصرف النظر عن حياته، يصطدم بالتوكيد الضمني لدى نيتشه نفسه الذي غالباً ما كان يشير إلى أن حياته وتأليفه يُشكّلان وحدة متآزرة. كذلك يتبرَّأ أسلوب نيتشه[2] من هذا الفصل بين حياته وأعماله، ويدعو المهتمّين بسيرته إلى عدم الخلط بين القوى الضرورية في وضع السفينة على الماء وقوى التيَّار التي تجرُّها.

في (**هذا هو الإنسان**)، يصف بداية عمله كسيرورة طويلة من المعافاة: «لقد جعلتُ من إرادتي في الصحَّة والحياة فلسفتي [...]» (OC, VIII, 247). تقوم قراءة وتأويل نيتشه على التساؤل حول شكل الفلسفة التي تناسب إرادته الصلبة في العيش وفي الصحة. لا يتعلَّق الأمر بفلسفة أكاديمية انتقدها نيتشه بشراسة، مثله مثل شوبنهاور أو كيركغور. يمكن أن نقارن موقف نيتشه بموقف كيركغور. نقاط التقارب بينهما متعدّدة. عند كليهما، يُضاهي عمل الفكر الحساسية الجمالية القصوى. كلاهما مفكر الوجود، ويمارس الفلسفة في صيغة المتكلم ذات البُعد الوجهاني (auto-implicative)[3]، التي تتجلَّى في دافع السيرة الذاتية. هكذا يمكن مقارنة (**وجهة نظر تُفسّر أعمالي**)

---

(1) Martin Heidegger, Nietzsche I, (trad. pers.), Pfullingen, Neske, 1961, p. 9.

(2) Voir: Jacques Derrida, Eperons. Styles de Nietzsche, Paris, Flammarion, 1978.

(3) يُقصد به أن الإنسان في توجهه نحو الإله، في الصلاة مثلاً، القصد عنده متضمَّن في الفعل، وأنه منخرط فيه قلباً وقالباً. هنا، يتحدث الفيلسوف عن تجربته الفكرية بوصفها شيئاً لا ينفصل عن حياته الشخصية، فهما، أي الكتابة والحياة، متَّحدتان، وللفيلسوف نزوع وجهاني يجعل كتابته تتوجَّه بحياته، وحياته تتوجَّه بكتاباته. (المترجم). طالع:

Thérèse Nadeau-Lacour, Le temps de l'expérience chrétienne. Perspectives spirituelles et éthiques, préface de Jean Ladrière, Montréal, Médiaspaul, 2002, p. 53.

لكيركغور و(**هذا هو الإنسان**) لنيتشه. يبادر نيتشه في هذا الكتاب إلى «قول مَنْ أنا» لمعاصريه، ويُحذّرنا من الخطأ الذي يكمن في عدّه شخصاً لم يكن ولا يريد أن يكون: «خصوصاً لا تُشبّهوني!»[1] (OC, VIII.1, 240, trad. mod.).

لا يمكن تفادي هذه الغلطة سوى بتبنّي معيار التقييم النيتشوي نفسه (OC, VIII.1, 240): «أيُّ مقدارٍ من الحقيقة يمكن للفكر أن يتحمَّله، ويُحسن المجازفة به؟». يومئ العنوان الفرعي لكتاب (**هذا هو الإنسان**)، «**كيف يكون ما هو عليه**»، إلى أنّ الأمر لا يتعلَّق فقط بسردٍ حول السيرة الذاتية، ويفتتح بالتصريح الملغز: «بوصفي أبا نفسي فأنا ميّتٌ، وبوصفي أمَّ نفسي فأنا أحيا دائماً وأشيخ» (OC, VIII.1, 245). يتعلَّق الأمر بابتكار «هوية سردية»، ما يقتضي إعادة قراءة في السيرة الذاتية لمجمل التأليفات. يُكتشف فيها المعنى الأليم لفرادته الخاصة يغلب عليها «حُب المصير» (amor fati)، بمهمَّة تقتضي التضحية بالوجود الشخصي في رُمَّته. من وجهة نظر فلسفية أيضاً، تتقاطع نضالات كيركغور ونيتشه في بعض الجوانب. يخصُّ هذا الأمر رفضهما كلَّ فكرٍ نسقي. هنا يتوقَّف أيضاً التقارب بينهما، وتبدأ بعض الاختلافات البديهية.

يشغل شوبنهاور عند نيتشه مكانة تُماثل مكانة هيغل عند كيركغور. إذا كان مشكل كيركغور هو الإفلات من غواية النسق الهيغلي، كان مشكل نيتشه هو التخلُّص من تشاؤم شوبنهاور. علَّمه شوبنهاور «أن يحيط بنظره مجمل الحياة والوجود»، وأن يطرح بشكل راديكالي مشكل قيمة الوجود[2]. مسألة المعنى هي، في نهاية المطاف، مسألة القيمة بالمعنى المزدوج في «الوزن» (ما يُحصى أو لا يُحصى) وفي «القيمة» (ما له ثمن في نظرنا أو ليس له ثمن). قبل أن يكون الإنسان حيواناً عاقلاً، إنه حيوان يُقيّم. يعود الفضل إلى

---

(1) «Surtout, ne me confondez pas!» (Verwechselt mich vor allem nicht!)

(2) Die fröhliche Wissenschaft, KSA 3, § 357, 600.

شوبنهاور في الإشارة إلى الجوانب المعتمة واللاعقلانية والأليمة للحياة، بإبداء حُكمٍ ينتقص من قيمة كل ما هو كائن، وعلى وجه التحديد الواقع البشري. تعتمل إرادة الحياة في كل مكان، وتُسبّب وجعاً كونياً. يعجز العقل البشري عن التخفيف من هذا الألم؛ بل يُفاقمه بأن يدفعنا نحو الوعي بعُمقه واستحالة الإفلات منه. إذا كان العيش يرادف نوعاً ما الألم، وإذا كان مصدر هذا الألم هو الرغبة، فإن امتداد الرغبة وحده من شأنه أن يجلب الخلاص. في نظر شوبنهاور، تجد «الحقائق النبيلة» الأربع لبوذا مكافئاً في مذهبه حول الإرادة: يحمل الوجود التجريبي خاتم الألم الذي يتأصّل في رغباتنا ولا يأتي الخلاص سوى بإطفاء هذه الرغبات[1].

استهوى التشاؤم الشوبنهاوري بقوّة الشاب نيتشه. ستكون مشكلته في الدفع بهذه الرؤية التشاؤمية إلى منتهاها، وفي الوقت نفسه التغلّب عليها. ليست الرؤية المقلّلة من شأن العالم، وهي رؤية «نبي الضجر الكبير» الذي يصادفه زرادشت في طريقه، سوى «مسيحية مقلوبة». يريد نيتشه إلقاء النظر على ما تُسمّيه فقرةٌ من (**ما وراء الخير والشر**) بـ«النص الأساس الرهيب للطبيعة البشرية»: «نحن المتوحّدون، نحن المراميط[2] والمرمّطون، أدركنا منذ مدّة، في قرارة ذواتنا المتنسّكة، أنّ كلّ هذا المشهد البلاغي المؤاتِي يتعلّق بالعُدَّة القديمة للأكاذيب، والغبار الذهبي الذي يكتسيه الكبرياء البشري لاشعورياً، وينبغي إيجاد النص الأصلي تحت الألوان المغرية لهذا التعتيم، النص الرهيب للإنسان الطبيعي. إقحام الإنسان في الطبيعة من جديد؛ النَّيل من التأويلات المغرورة والزائغة والعاطفية الكثيرة المدوَّنة على عجل حول هذا النص الأصلي الأزلي للإنسان الطبيعي؛ إرادة أن يُقابل الإنسان اليوم

---

(1) Frederick Copleston, Schopenhauer: Philosopher of Pessimism, London, Search Press, 1975; Bryan Magee, The Philosophy of Schopenhauer, Oxford University Press, 1997; Christopher Janaway, Self and World in Schopenhauer's Philosophy, Oxford University Press, 2003.

(2) مرموط (Marmotte): جنس حيواني من فصيلة السناجب والقوارض. (المترجم).

إنساناً آخر وجهاً لوجه في المادَّة العلمية، فهو يقابل الطبيعة الأخرى بعيونٍ تخلو من رهبة أوديب وبآذانٍ صمَّاء لأوليس، يصمُّ عن مغواة صيَّادي العصافير الميتافيزيقيين الذين ينفخون منذ مدَّة في المزمار لاستجلابه: "إنك أكثر من ذلك! لك نفسٌ سامية! لك أصلٌ آخر!"، هذا ما يبدو مهمَّة غريبة ومجنونة، لكنها المهمَّة التي يتنكَّر لها؟» (OC, VII, 150).

يُبيِّن هذا النص جانب «سيِّد الارتياب» و«الفكر الحر» لدى نيتشه. غير أنّ من الخطأ إرجاع هذه «المهمَّة الغريبة والمجنونة»، التي تقيَّض بها، إلى غاية وحيدة تؤول إلى طبيعية اختزالية (naturalisme). ينتمي إلى المهمَّة نفسها التفكير حول القُدرة على التجاوز الذاتي للإنسان؛ أي «الإنسان الأعلى». وجه الخلاف بين كيركغور ونيتشه هو موقفهما من المسيحية: المشكلة الرئيسة عند كيركغور هي أن يصير مسيحياً؛ والمشكلة الأساسية مع نيتشه هو أن يتوقَّف عن كونه مسيحياً. يقتضي هذا الأمر تحوُّلاً كاملاً لكلّ القيم؛ لأن التأثير المسيحي، بحسب نيتشه، يمتدُّ إلى ما وراء العقيدة المسيحية. للمسيحية وقيمها صدى واسع في التفكير الميتافيزيقي، وأيضاً التفكير الأخلاقي. مطاردة هذه التأثيرات في كلّ المواطن التي تتجلَّى فيها، كان الهدف الأساس والحاسم للفكر النيتشوي[1]. ليس عجباً أن يكون الكتاب الجدالي، الذي ينعتُ فيه نفسه بقوَّة بأنّه «فيلسوف المطرقة»، يحمل عنوان (**الدجَّال أو نقيض المسيح**). يلتمس في هذا الكتاب القرَّاء الذين يشاطرون «مَيْل الأقوياء نحو الأسئلة التي يفتقر فيها الإنسان اليوم إلى الشجاعة»، وهي مواجهة «الأمور المحظورة» (OC, VIII.1, 151). لمحاربة الأضرار الناتجة عن

---

(1) الاهتمام الفلسفي بقراءة نيتشه من وجهة نظر نقد المسيحية، أبرزه كتاب بول فلاديبه «نيتشه ونقد المسيحية»، باريس، منشورات سيرف، 1974م. هذا الكتاب مفيد إلى جانب «نيتشه» في ثلاثة أجزاء لجورج موريل، من أجل وجهة نظر بحثنا المتمركز حول الاستعارة العلاجية.

Paul Valadier, Nietzsche et la critique du christianisme, Paris, Cerf, 1974.

الرأفة المسيحية، يستنجد بتشريحٍ فلسفي جديد: «لا شيء فاسداً في سياق حداثتنا الفاسدة مثل الرأفة المسيحية. هنا بالضبط يتطلَّب الأمر منَّا أن نكون أطباء، هنا بالضبط ينبغي أن نحمل المشرط -هذا ما هو مخصَّص لنا، هذا هو فعل الخير حُبّاً في البشرية (philanthropie) الخاص بنا، لهذا الغرض نحن فلاسفة، نحن بورياسيون فائقون[1] [...]» (OC, VIII.1, 165). لكن ينبغي الاحتراس من معارضة الاستراتيجية «التفكيكية» لنيتشه بـ«الخطابات المثالية» لكيركغور. كما سنرى ذلك لاحقاً، يرغب خطاب زرادشت بأن يكون «مثالياً» هو الآخر بالمعنى الواجب تحديده.

2- «عفريت جديد يُدعى سقراط»: سقراط و«السقراطية»:

الخليَّة الجرثومية لـ(**ميلاد التراجيديا**) هو درس قدَّمه في بازل عام (1870م) تحت عنوان: «سقراط والتراجيديا». تحليل الظواهر الديونيزوسية، الذي يقترحه نيتشه، يقوده إلى إعادة في النظر جذرية للتأويل التقليدي لشخصية سقراط. لا يبدو له سقراط مجرَّد تعبير، بل وسيلة الانحطاط الإغريقي: «إنه الأول الذي لم يُحسن العيش فقط، بل -علاوة على ذلك- الموت أيضاً بأن يسترشد بغريزة العلم. لذا تبدو صورة سقراط، وهو مشرف على الموت، الإنسان الذي تحرَّر بالمعرفة ومن أسباب الخشية من الموت، هو الشعار الذي يفتح بوَّابة العلم، ليُذكِّر كلّ واحدٍ بأن مصيره أن يجعل الوجود معقولاً ويُبرِّره على هذا المنوال» (OC, I.1, 107). مثله مثل كيركغور، يولي نيتشه اللحظة السقراطية للفكر الغربي أهمية بالغة، إلى درجة أنه يرى في هذه اللحظة «محور التاريخ العالمي ومداره» (ibid.): «إليه ترجع طرُق أنماط الحياة الفلسفية المتنوّعة، التي هي في الحقيقة أنماط الحياة

---

(1) بورياسيون فائقون (Hyperboréens) هم شعب أسطوري، يعيش في ما وراء مجال بورياس (Borée) أو ريح الشمال القطبي. (المترجم). طالع:
Milos Tsernianski, Chez Les Hyperboréens, trad. du serbe par Velimir Popovic, Paris, éd. L'ôge d'Homme, 2005.

لمختلف الأمزجة أو الطبائع التي ثبَّتها العقل والعادة، والتي تنقلب نحو مسرَّة العيش، وأن يكون المرء ذاته».

على الفلاسفة، الذين يريدون الإحاطة بمهمَّتهم، أن يواجهوا سقراط الذي «تصنع ابتسامتُه للإنسان حالةً نفسيةً، وتُميّز بين خطورة الموقف والحكمة المفعمة بالعفرتة» (OC, III.2, 221). يكتشف نيتشه وراء سقراط التاريخي، الذي وصفه أفلاطون وأعاد تأويله، «المحرّك المدهش للسقراطية» (OC, I.1, 99) و«السقراطية الجمالية» (OC, I.1, 94) ليوربيديس (Euripide). الصورة السلبية، التي يُشكّلها حول الظاهرة الثقافية المعبَّر عنها بالعبارة «سُقراطية» (socratisme)، لم تمنعه من أن يشعر بالإعجاب تجاه سقراط والتفاؤل الجديد الذي تُعبّر عنه الأقوال المأثورة لسقراط: «الفضيلة تعادل المعرفة؛ لا نُخطئ سوى عن جهل؛ الإنسان سعيد» (OC, I.1, 102). يذهب كذلك إلى حد الاعتراف بأن سقراط قريب منه إلى درجة التعارك معه. يُشكّل العناية بالذات والسيطرة على الذات في نظره جانباً أساسياً مما يصطلح عليه اسم «مشكلة سقراط». يُضاف إلى ذلك الانشغال العلاجي الذي يؤدي دوراً مهماً في هذا الإعجاب: «على غرار سقراط، بدلاً من أن يتنكّر نيتشه للمرض، سيعمل على الولوج في أغواره وعلى جعل المرض عُنصراً من المداواة: سقراط، كما يُعلن عنه الفيلسوف الوحيد المقبول، هو الفيلسوف-الطبيب»[1].

إذا أقرَّ نيتشه بالموهبة العلاجية للفلسفة، فهذا لا يعني أنه يُصادق على التطبيب السقراطي. على العكس من ذلك، وكما تُبرزه إحدى الشذرات المخصَّصة لسقراط المشرف على الموت في (**العلم المرح**)، الدعوة إلى تقديم فدية إلى أسقليبيوس تكتسي دلالة اعتراف (OC, V, 231-232): يكون

---

(1) G. Morel, Nietzsche, Introduction à une première lecture, t. II, «Analyse de la maladie», Paris, Aubier, 1971, p. 258.

سقراط قد توجَّع من الحياة! «أصدقائي! يقول نيتشه: علينا أيضاً أن نتغلّب على الإغريق!». لا تُصبح اللحظة السقراطية مفهومة سوى بوضعها في سياق تساؤل حول قيمة الوجود الذي تُشكّل الأسطورة المأساوية خلفيته ووراءه «ظاهرة ديونيزوس المدهشة». الأسطورة المأساوية، بحسب نيتشه، هي نوع من التركيب الهش بين مكوّنين متعارضين ومتكاملين في الوقت نفسه الأبولوني والديونيزوسي، اللذين يُميّزان عُمق الثقافة الإغريقية. «السقراطية»، التي يتجلّى فيها سقراط فقط كمُمثِّل رمزي، هي هذه الظاهرة الثقافية التي تضع حدّاً للحكمة المأساوية باسم التفاؤل الجديد والعقلانية التي، بإضفائها القيمة فقط على المعرفة والمنطق والجدل والأخلاق، فإنّها تُسهم بفضل أفلاطون في النجاح النهائي الذي لا رجعة فيه للنزوع الأبولوني.

ليس سقراط نيتشه هو المبتكر للفلسفة الأخلاقية كما يرى فلاستوس؛ إنه يُبرز بالأحرى شكل الوجود الذي لم يكن متصوَّراً وقتئذٍ وهو «الإنسان المنظِّر» المسكون بالإيمان الراسخ بأن الفكر، الذي تقوده فكرة السببية، ليست له القدرة على فهم الكينونة فحسب، بل تصحيحه أيضاً. فهو بهذا المعنى أرقى من الفنَّان الذي في كل مرَّة «تنكشف فيه الحقيقة، يبقى مشدوهاً والنظر ولهاً بما يحتجب بعد التجلي»، بينما يجد هو «السكينة والرضى في رؤية الحجاب يتمزَّق ولا يعرف متعةً أكبر من النجاح في إسقاط حُجُب جديدة بقواه الخاصة» (OC, I.1, 106). ليس انتصار الإنسان المنظِّر على الحكمة المأساوية في نظر نيتشه سوى انتصار باهظ الثمن[1].

تطرأ اللحظة السقراطية في مرحلة انحطاط الحضارة الإغريقية، عندما شعر الإغريق بالمرض، وكانوا في انتظار الطبيب الذي تلبَّس سقراط أدواره،

(1) العبارة بالفرنسية «انتصار على طريقة بيروس» (Victoire à la Pyrrhus) هي استعارة ترمُز إلى الظفر بالانتصار لكن بتكبُّد خسائر فادحة؛ نسبة إلى الملك بيروس الذي تكبَّد جيشه خسائر في حربه ضد الرومان. وإن ظفر بالنصر إلا أنّ فقدان أعداد غفيرة من الجنود جعله أقلّ عدداً من الجيوش الرومانية. (المترجم).

وجعلهم في مواجهة سؤال السعادة والفضيلة وخيار الحياة. وإن كان نيتشه قد تنكَّر لجوانب من التحليل المتشرّب بالمباحث الشوبنهاورية الوارد في (**ميلاد التراجيديا**) كما يُبرزه التصدير الذي ينزع نحو النقد الذاتي، إلا أنه لم يتوقَّف عن بلورة ارتيابٍ أساس تجاه السقراطية بالمعنى الواسع، التي تشتمل على تاريخ التلقي الأفلاطوني والأبيقوري والرواقي للفكر السقراطي: «ما لأجله انطفأت التراجيديا، وسقراطية الأخلاق، والجدل، والعُجب، وسكينة الإنسان المنظّر. ماذا؟ ألا يمكن لهذه السقراطية أن تكون علامة على الانحطاط والإنهاك والمرض والانحلال الفوضوي للغرائز؟ ألا يمكن «للسكينة الإغريقية» للهللينية المتأخرة أن تكون مجرَّد احمرار الشفق؟ والإرادة الأبيقورية ضدَّ التشاؤم مجرَّد حيطة مريض؟» (OC, I, 26).

3- تشخيص: قلق في الثقافة والعدمية:

نشر سيغموند فرويد عام (1930م) أحد نصوصه الشهيرة في التحليل النفسي التطبيقي تحت عنوان (**قلق في الثقافة**)[1]. يتلاءم هذا العنوان أيضاً مع العديد من كتابات نيتشه الذي لم يتوقَّف عن تحليل القلق في ثقافة عصره، وعن التساؤل حول وجود أطباء النفس الجُدد. لم يكن الصراع ضد المرض الانشغال الثابت في حياته الشخصية فحسب، بل يُهيمن أيضاً على أعماله كلها. وكأن نيتشه حاول فك أعراض المرض الذي عانى منه وحاول التعافي منه. لا يخص هذا المرض علاقة الإنسان بجسده وبنفسيته. يُبدي مفاعيله في عدَّة ميادين لا نتوقَّعه فيها: في الميتافيزيقا والأخلاق، وخصوصاً الدين. عمل نيتشه على جرد أعراض هذا القلق، بما في ذلك الأعراض الخفيَّة. لكن أراد أيضاً الإحاطة بطبيعته وأسبابه العميقة. المرض الذي استبدَّ به يُسمَّى العَدَمية. ينبغي عرض تصنيفية انطلاقاً من هذه الأخيرة: الانحطاط، التشاؤم، العدمية غير المكتملة، العدمية غير الفاعلة (رادَّة الفعل) لـ«ما

(1) Das Unbehagen in der Kultur, Malaise dans la culture.

الفائدة؟» ولـ«عديم الجدوى» الكوني (OC, VII, 240)، والعدمية الفاعلة في الأخير.

هذا الشكل الأخير من العدمية هو الكفيل بتبيان جوهرها. أيّاً كانت أشكالها والميادين التي تتجلّى فيها، العدمية هي تعبير عن إرادة في المحق، حرفياً «إرادة التخلُّص» (Wille zum Ende). أهم كتاب يعرض التشخيص النيتشوي في الوقت نفسه الذي يبدو فيه الكتاب الوحيد الذي يتمتَّع بتنسيق نسبي هو (**جنيالوجيا الأخلاق**). في توطئة هذا الكتاب، يتحدَّث نيتشه عن «الطابع المقلق» (Bedenklichkeit) للأخلاق. توحي الكلمة بدلالة الارتياب كما بدلالة ما يثير التفكير. بناءً على هذه الوجهة المزدوجة في النظر، يقترح نيتشه تأمُّلاً سيكولوجياً حول روح الضغينة، وتحليلاً حول الوعي الشقي والشعور بالخطيئة، وأخيراً المثل التنسُّكي للكاهن. أشياء عديدة تتعلّق بوجهة النظر التي يُمكن انطلاقاً منها قراءة هذه البحوث الثلاثة. اقترح بول فالاديه قراءة في الاتجاه المعاكس. تهمُّنا هذه القراءة على وجه الخصوص بحكم أنّ فالاديه يُشدّد على مجال السيرة الذاتية، وبشكلٍ ما بعد «العلاج الذاتي» للبحث الجنيالوجي عند نيتشه: «المرض الذي عانى منه نيتشه هو المنطلق الذي قرأ به، كما يقرأ بالعدسة المكبّرة، المرض الذي نفثه دينه على الإنسان الأوربي»[1].

يقترح المؤوّل نفسه تقارباً موحياً بين البحوث الثلاثة لـ(**جنيالوجيا الأخلاق**) والتحوُّلات الثلاثة لزرادشت. يعرض البحث الأول روح الجمل، والبحث الثاني الوعي الشقي الذي يُصاحب ثوران الأسد، ويُبيّن البحث الثالث الكيفية التي يتحرَّر بها لبلوغ الإبداع الحقيقي الذي يرمز إليه الطفل. ينبغي عدم اختزال البحث الثالث إلى مجرَّد نقد للدين بالمعنى العام، وللمسيحية على وجه التحديد، نقد يتمحور حول تحليل صورة الكاهن: «ماذا

(1) Paul Valadier, Nietzsche et la critique du christianisme, p. 191.

يعني المثل التنسُّكي؟» في كل المجالات التي يتجلّى فيها: ذلكم هو السؤال الحاسم الذي يتوجّه إلى الفلاسفة والكهنة على حدٍّ سواء. مثلما أن الفلاسفة، بحسب نيتشه، حملوا خلال قرون وقرون قناع التنسُّك أو الزهد ليتمّ تحمُّلهم اجتماعياً، يتوقّف سلوكهم الرئيس على «القسوة ضدّ ذواتهم» وعلى «الاستماتة الخصبة بالإبداعات». ظل السلوك الفلسفي، منذ زمن بعيد، يقوم على «نفي العالم ومعاداة الحياة وازدراء الحواس والاستغناء عنها» (OC, VII, 305). يتساءل نيتشه، كما اليوم أيضاً، إذا كان بإمكان الفلسفة أن تنقض هذا العهد القديم لصالح عهدٍ جديد مع الحياة (OC, VII, 306): «هل يوجد اليوم ما يكفي من الأنفة والجرأة والشجاعة ورباطة الجأش والإرادة الروحية وإرادة المسؤولية وحرية الإرادة لكي يصبح "الفيلسوف" ممكناً في العالم؟».

يضيف: «نفي العالم، معاداة الحياة، ازدراء الحواس والاستغناء عنها، هذا السلوك الذي يُميّز الفيلسوف يجعله يبتعد ويعتزل، وبامتداده إلى غاية العصر توصّل لأن يفرض نفسه بوصفه الموقف الفلسفي بامتياز؛ فهو نتيجة حالة الأشياء الموضوعة تحت رعاية الضرورة التي نشأت فيها الفلسفة ودامت؛ لم يكن بإمكان وجود الفلسفة في العالم دون غلافٍ تنسُّكي يحجبها، دون تأويلٍ تنسُّكي خاطئ لذاتها. بعبارات بسيطة واستعارية: إلى غاية زماننا هذا، بدا الكاهن المتنسّك كاليُسروع المظلم الذي يثير الاشمئزاز، الشكل الوحيد المتاح للفلسفة أن تحيا في كنفه متذلّلةً» (OC, VII, 306-307).

الفلسفة الجديرة بهذا الاسم لم توجد بعدُ؛ ينبغي ابتكارها لكي يتسنّى «للحشرة المجنَّحة والمبرقشة والخطيرة، "الروح" الذي كان يحمله هذا اليسروع في تلافيفه»، أن «يلج أخيراً في "عالم مشمس" وساخن». يتوقّف بروز أسلوبٍ جديد للتّفلسف على شرطٍ واحد (OC, VII, 306): «هل يوجد اليوم ما يكفي من الأنفة والشجاعة والجرأة ورباطة الجأش والإرادة الروحية

وإرادة المسؤولية وحرية الإرادة لكي يصبح «الفيلسوف» ممكناً في العالم؟».
ما تُبرزه المقاربة الجنيالوجية يتلخَّص في شيئين:

أ) الأهمية الحاسمة التي تكتسيها شخصية الكاهن المتنسّك. سجين ألمه، فهو عبقري الضغينة. بظهوره حكيماً شعبياً أدرك الطبيعة الحقيقية لما يُعاني منه، وجد الكاهن حلاً عبقرياً لكنّه مزيَّف لهذه الآلام: البحث عن الخلاص. مريضاً، قام بتطوير بصيرة فريدة في الكشف عن علل الآخر.

ب) أكثر من الحيوانات، الإنسان معرَّض للمرض والألم: «لأن الإنسان أكثر مرضاً وتقلُّباً وتغيُّراً من كل حيوان آخر، لا شك في ذلك؛ إنه الحيوان المريض: لماذا ذلك؟ بكل تأكيد، أكثر من كلّ الحيوانات الأخرى مجتمعةً، تجرَّأ وأبدع وصمد وتحدَّى المصير: هو، المختبر الكبير لذاته، غيرُ راضٍ وغير مشبع، يقاوم مع الحيوانات والطبيعة والآلهة من أجل السيطرة العُليا؛ هو صعب الترويض، الآتي بلا انقطاع؛ هو الذي لا تتركه حدَّة الرغبات يستريح، متمزّق بمستقبله الخاص، مهماز منغرس في لحم كل حاضر؛ كيف لهذا الحيوان الشجاع والغني ألا يكون أيضاً الحيوان المعرَّض لأخطر الأمراض من بين كل الحيوانات العليلة؟» (OC, VII, 310-311).

«يُعوّل» الكاهن المتنسّك على هذه الهشاشة التي يكابدها في أعماقه (بالمعنى الواسع لكلمة التعويل). لقد فهم طبيعة «المرض الخطير والمقلق، وهو استياء الإنسان من الإنسان، استياؤه من نفسه». هذا المرض هو الضغينة التي يوجّهها ضدَّ ذاته، ازدراء الذات، الكراهية. ليس الكاهن المتنسّك هو الذي يُبدع المرض الإنساني؛ فهو لا يفعل سوى التواطؤ معه بحُجَّة التخلُّص منه. إنه محارب بطل، لكن نجاحه ملتبس: فهو يقترح أن ثمَّة خلاصاً ممكناً من الأوجاع المنقوشة في الحياة نفسها. إذا اعتبرنا الكاهن المتنسّك المخلِّص المقدَّر سلفاً، على شاكلة الراعي ونصير القطيع المتوعِّك، نفهم، في الوقت نفسه، فيم تكمن «رسالته التاريخية العظيمة»: «السيطرة على من يتألَّم، تلكم هي مملكته، الدَّوْر الذي حدَّدَته له غريزته، يجد فيه الفن الذي يلائمه وهو

سيادته وطريقته في أن يكون سعيداً. ينبغي أن يكون في ذاته مريضاً، ينبغي أن تكون له مؤالفة مع المرضى والمحرومين ليتسنَّى له الاستماع إليهم، والتفاهم معهم؛ لكن عليه أيضاً أن يكون قوياً وسيّداً على نفسه من الآخرين، سليماً في إرادته نحو الاقتدار، إذا أراد أن يكون سنداً لهم وواقياً، وأن يكون موضع ثقة المرضى، وأن يحزَّ في ذواتهم الرهبة، إذا أراد أن يكون سنداً لهم وواقياً ودعماً وخشيةً ومعلّماً وطاغياً وإلهاً» (OC, VII, 315).

الكاهن المتنسّك هو -لا شك- طبيب النفس «مُمرّض هو مريض في ذاته» و«مُخلّص» بالمعنى الديني للكلمة. العزاءات الوحيدة التي يُوفّرها لنا هي عزاءات الأطباء والممرّضين، مرضى هم أيضاً. تحتمل هذه الأطروحة نتيجتين مهمَّتين من أجل بحثنا: فمن جهة، هي تحمل على التفكير في نظام الفلسفة التي تلجأ إلى الاستعارة العلاجية: ألا تمارس هذه الفلسفة على غير دراية منها وظيفة كهنوتية؟ أليس الفيلسوف هو «كاهن متنكّر» (OC, VIII, 303)؟ من جهة أخرى، تُوفّر لنا المبدأ النقدي الذي يتيح إعادة استنطاق التراث العلاجي للفلسفة: أيّةُ مكانةٍ تمنحها للمَثَل التنسُّكي؟ حول هذه الأسئلة يتمُّ البحث الثالث من (**جنيالوجيا الأخلاق**)، ويُميّز فيه نيتشه بين عدَّة استراتيجيات يستعين بها الكاهن المتنسّك للوصول إلى أهدافه. تشتمل الفئة الأولى على «الخنق الشامل للشعور بالحياة، النشاط الآلي، السعادة التافهة، وخصوصاً سعادة "حُب القريب"، تنظيم القطيع، استفاقة الشعور بالقوّة في المجتمع وخطورته، خنق الاشمئزاز الفردي من الذات في متعة الرَّخاء الجماعي» (OC, VII, 325).

تجمع الفئة الثانية كلّ أشكال الإسراف العاطفي. في هذا الصدد، للفلاسفة مصلحة في الاحتراس من ذواتهم والاعتراف بأن في مقدورهم أن يكونوا «ضحايا وفريسة ومرضى تقاليد العصر التي أفسدتها الأخلاق» (OC, VII, 327)، وإن لم يتوقَّفوا عن انتقادها. إذا كان «الكاهن المتنسّك قد طبّق في كلّ مكان علاجه» كما يظنُّ نيتشه «وإن الحالة المرضية توسَّعت وتغلغلت

بسُرعة رهيبة» (OC, VII, 331)، فإنّ الطريقة الناجعة في محاربة سطوته ليست في التركيز على النتائج المشؤومة لمبادرته، بل في طرح السؤال الجنيالوجي لمعرفة «ما يعنيه وما يوحي به وما يخفيه وراءه وتحته وفي ذاته من تعبيرٍ مؤقّت ومبهم ومثقل بنقاط الاستفهام وسوء التفاهم» (OC, VII, 334). يقود هذا السؤال إلى سؤال آخر فوراً (ibid.): «أين هو نقيض هذا النسق الموحَّد من الإرادة والهدف والتأويل؟ لماذا يغيب هذا النقيض؟ [...] أين هو "الهدف الوحيد" الآخر؟». أيُّ نوعٍ من الفلسفة يُوفّره الجواب الناجع أمام نسقٍ قويّ من الإرادة والهدف والتأويل؟

الواقعية السطحية، التي تجهر بأن في حوزة العلم الحديث الأجوبة عن أسئلتنا الأكثر حيوية، ليست خادعة فحسب؛ الإرادة الوضعية التي تكتفي بالوقائع البسيطة[1]، ما يُشير إليه نيتشه على أنه «جبريَّة "الوقائع الحقيرة"»، «الجبريَّة التافهة» التي تتخلَّى عن كل تأويل، «هي تعبير عن تنسُّك في الفضيلة، مثلما يكون عليه أيُّ نفيٍ للشهوانية» (OC, VII, 337-338). بحسب نيتشه، تتغذَّى العلموية (scientisme) من الإيمان نفسه تجاه المثَل التنسُّكي وإن كان في شكل حتميَّة لاشعورية. عوض أن يكون مناوئاً له، العلم هو حليفه الأمثل، يكفي أن يكون «قوّة تُنمّي التَّحضير الداخلي لهذا المثَل» (OC, VII, 339). في نهاية البحث الجنيالوجي لنيتشه، يستحيل التغلُّب على المثَل التنسُّكي. إنه الجواب المقنع الوحيد عن السؤال الحاسم الذي يُجابهه الإنسان، «هذا الحيوان المتوعّك» (das krankhafte Tier)، وهو غياب معنى الألم. «بدا المثل التنسُّكي إلى الآن المعنى الوحيد» يقول نيتشه. غير أنّ «المعنى مهما كان أحسن من غياب المعنى؛ وكان المثل التنسُّكي إلى الآن ومن كلّ الوجوه ما به "يتعذَّر توافر الأفضل" بامتياز»، لأن «فيه تمَّ تأويل الألم، وتمَّ ردم الفراغ الكبير، وانقفل الباب أمام العدمية الانتحارية» (OC,

(1) Factum brutum.

VII, 347). إذا بدا هذا الحل بالياً، وإذا لم يكن هنالك حلّ الآن، هناك خطورة أن تضربنا العدميّة الانتحارية بكلّ قواها؛ لأنّ «الإنسان» -يقول نيتشه- «يرغب في العدم من ألا تكون له رغبة في ذلك» (ibid.).

4- في البحث عن «الصحَّة الكُبرى»: (العلم المرح):

4-1- «صحَّة جديدة»: حُلم «الفيلسوف-الطبيب»:

بحسب جيورجيو كولي، (**العلم المرح**) هو الكتاب الرئيس لنيتشه، ليس بالمعنى الكرونولوجي فحسب، بل أيضاً بوصفه أفضل تعبير عن توازن القوى النافذة التي انتهت بتبديد حياته وفكره. بحسب المؤوّل نفسه، إنه أيضاً محاولته الموفَّقة في ابتكار نمطٍ جديد من التَّواصل الفلسفي. وإن كانت الفلسفة بالمعنى المألوف منهوكة القوى، ينبغي أن نتمادى في التفلسف للاستيلاء على شكل المعرفة التي تتلاءم مع ما يُسمّيه نيتشه «الصحَّة الكبيرة»: «أنتظر دائماً قدوم الفيلسوف الطبيب بالمعنى الاستثنائي لهذه الكلمة -الذي تكمُن مهمَّته في درس مشكل الصحَّة العامة لشعبٍ، لزمنٍ، لعرقٍ، للبشرية- الذي تكون له الشجاعة في أحد الأيَّام ليحمل ارتيابي إلى مداه ويتجرَّأ في عرض الأطروحة: في كل نشاط فلسفي لم يكن يتعلَّق الأمر بتاتاً بالبحث عن "الحقيقة"، بل عن شيء آخر تماماً، لنقل إنه الصحَّة، المستقبل، النمو، القوَّة، الحياة [...]» (OC, V, 24).

يفتتح نيتشه (**العلم المرح**) على وقع هذه العبارة المدوّية، وهو كتاب دوَّنه أملاً في الصحة ومن أجل نشوة المعافاة. يُعلن باعتزاز: «لقد اعتنيتُ بنفسي وأعدتُ لذاتي العافية [...] لقد جعلتُ من إرادة الصحَّة والحياة فلسفتي» (OC, VIII, 247). لا مراء في أن، بالنسبة إلى السيكولوجي أو السيكولوجي-الفيلسوف، «ثمة أسئلة قليلة الاستهواء بالمقارنة مع العلاقة بين الصحة والفلسفة» (OC, V, 22)، لكن أسئلة نيتشه تتعدَّى من بعيد حالته الشخصية. لا ينبغي فقط طرح السؤال العام: «إلى ماذا سيؤول الفكر الخاضع لضغط

المرض؟» (OC, V, 23)؛ فقط الفيلسوف الذي اختبر في ذاته غواية المرض، يعرف «نحو ماذا ونحو أيّ شيءٍ يجذب الجسد العليل الروح ويدفعه في حاجته اللاشعورية» (OC, V, 23). يذهب نيتشه إلى غاية التساؤل إذا لم تكن الفلسفة شيئاً آخر سوى «تفسير للجسد وسوء تفاهم بشأن الجسد» (OC, V, 24).

لا يتجلّى المشكل كليّاً سوى لمن يتخلّى عن اعتبار الإنسان في أفق الملاحظ النزيه، على شاكلة «الضفدع المفكّر». فقط عندما يُصبح الفكر حيّاً مثل الحياة ذاتها؛ أي إذا قبلنا «بأن علينا إنجاب أفكارنا من عُمق أوجاعنا، وزوّدناها بما يسري في أحشائنا من دماء وفؤاد وهمٍّ شديد ووعي ومصير وقَدَر محتوم» (OC, V, 25)، فإن مشكل الصحّة الكبرى يُطرح بجدّيّة. على غرار التراجيديا الإغريقية، ينخرط نيتشه في القول المأثور «من تألّم تعلّم»[1]: «فقط الألم القاسي، هذا الألم الطويل والبطيء الذي يدوم في الوقت، والذي نُستهلَك فيه مثل الخشب الأخضر، من شأنه أن يُجبرنا نحن الفلاسفة على النزول في الهوّة الأخيرة، وعلى أن نتجرّد من كلّ ثقة ومن كلّ عطف ومن كلّ احتجاب ومن كلّ تلطيف ومن كلّ حلّ وسط حيث وضعنا من قبل إنسانيتنا» (OC, V, 25). لكن لا ينبغي للألم أن تكون له الكلمة الأخيرة. كلّما اكتشفنا قعره، كلما كُنّا معرّضين لخطر الذوبان في «العدم الشرقي، النرفانا».

بدلاً من الاستسلام «للصمت والفتور وصمم الهجر والنسيان والفناء عن الذات» (.ibid)، غاية «الرياضات الفلسفية الطويلة والخطيرة في ضبط النفس» هي أن تظهر «كإنسان مغاير ببعض الاستفهامات الزائدة، بإرادة التساؤل عبر الإلحاح والعُمق والصرامة والشدّة والأذى والهدوء ممّا كانت عليه» (.ibid). وإن تخلّى الفيلسوف عن ثقته الساذجة والسطحية في الحياة، وأن «الحياة نفسها صارت مشكلاً» بالنسبة إليه، فهذا لا يعني أن يروقه النُّواح المتمادي

---

(1) حرفياً «التعلُّم عبر الألم» (mathein pathos, apprendre par la souffrance). (المترجم).

حول زوال كل الشؤون البشرية. على العكس، عليه أن يراهن على «أن حب الحياة أمر ممكن» (OC, V, 26)، فقط يتبيَّن أنّ الحب يأتي مغايراً. يُعبّر نيتشه عن هذا الرهان عبر صورة «البراءة الثانية والخطيرة في البهجة»، التي تجعل «ساذجاً ومرهفاً ممَّا كان عليه سابقاً» (.ibid). يؤدي هذا التمييز بين البراءة الأولى غير المعرَّضة لمحنة المرض ولا «لكسل الارتياب الخطير» (.ibid)، والبراءة الثانية، دوراً مهمّاً في الهرمينوطيقا الفلسفية الأولى لدى بول ريكور، في الفترة التي كان يواجه فيها سادة الارتياب: ماركس وفرويد ونيتشه.

من بين هؤلاء «السَّادة في الارتياب»، يُعدُّ نيتشه كبيرهم بلا شك؛ لأنه يضعنا في مواجهة السؤال الذي طرحه في الفقرة (344) من (**العلم المرح**): «بأي معنى نحن أيضاً ودائماً أتقياء»[1]. طُرح السؤال نفسه في نهاية (**جنيالوجيا الأخلاق**): أيُّ شكلٍ من الاعتقاد يُدعِّمُ الإرادة اللامشروطة للحقيقة؟ «هل هي إرادة تفادي أن يُضلَّل؟ هل هي إرادة تفادي أن يُخطئ؟» (OC, V, 238). لا أحد يفلت من حدَّة السؤال (OC, V, 239): «ماذا تعرفون عن طبع الوجود لكي يتسنَّى لكم إثبات إذا كان جزيل المزايا من جهة الاحتراس المطلق، أو من جهة الثقة المطلقة؟». لا يخصّ هذا التعاقُب فقط «إيماننا الميتافيزيقي» في العلم، بل أيضاً المشكل الأخلاقي. يتبدَّى بهذا الخصوص «اختلافٌ مهمٌّ إذا انخرط مفكّرٌ في مشاكله إلى درجةٍ يجد فيها مصيره وشقاءه وأيضاً فرصته، أو إذا قام بالاقتراب منها بصورة «غير متشخّصة» (impersonnelle)؛ أي لا يُحسن ملامستها وإدراكها بشكل آخر سوى بمجسّ التفكير البارد والفضولي» (OC, V, 241). على الخلاف من كيركغور -وإن كان نيتشه مفكّراً شغوفاً مثل هذا الأخير- عزم على تدوين «نقد الأحكام القيمية» (.ibid) الذي يقوده إلى التساؤل حول «القيمة البارزة لدى الأطباء وهي الأخلاق» (OC, V, 242).

---

(1) «Dans quel sens nous aussi, sommes toujours pieux» (Inwiefern auch wir noch fromm sind).

يتصرَّف بوصفه أحد كبار سادة الارتياب عندما يجعل «إرادته الخاصة في الارتياب» مقابلاً للحاجة الكونية في التبجيل، تلك الإرادة التي ترادف في نظره الفلسفة ذاتها: «على قدر الحذر تكون الفلسفة»[1] (OC, V, 243). هذا الشك هو الذي يُدعّم رفضه للتعريف القديم للقيمة بوصفها صحَّة النفس، والذي يرجع إلى أرستون الخيوسي (Ariston de Chios). بحسب نيتشه، ينبغي فهم هذه العبارة بالمعنى الوجهاني (auto-implicatif): «فضيلتك هي صحَّة نفسك!». بدلاً من الإقرار بتعريفٍ عام للصحَّة، على كلّ فرد أن يتفحَّص أهدافه الخاصة وآفاقه وقواه ودوافعه وأخطاءه ومثالاته وخيالاته التي تسكن في ذاته، حتى وهو يُحدّد معنى الصحَّة بالنسبة إلى جسده (OC, V, § 120). تبدو الإرادة المطلقة في الصحَّة بأيّ ثمنٍ قاعدة نظرياتٍ ورياضاتٍ معاصرة لرغد العيش، على أنّها توقان ملتبس بعُمق؛ لأن تعطُّشنا للمعرفة ولمعرفة الذات يقتضي نفساً عليلةً وصحيحةً في الوقت نفسه!

يشرح نيتشه في الفقرة (382) من **(العلم المرح)** ما يقصده بهذه «الصحَّة الكبرى»: «نحنُ الجُدد، بلا اسم، يصعب فهمنا، نحن طلائع مستقبلٍ متقلّبٍ، بحاجة إلى وسيلة جديدة من أجل غاية جديدة؛ أي بحاجة إلى صحَّة جديدة أكثر عزماً وعناداً وجرأةً ومرحاً من كل صحَّةٍ معروفةٍ إلى الآن» (OC, V, 291). لا يمكن أبداً لهذه «الصحَّة الكُبرى» أن تكون مكتسبة، لكن يمكن أن تُمتلَك بالمعاودة والتّكرار. فهي تنسجم مع الخلق فقط. لكن يشترط هذا الأمر القبول بمهمات المؤوّل لتجاربنا المعيشة الخاصَّة، والتفتيش عن الوعي الذي عجز عنه «المتحذلقون المتديّنون»: «نحن -المتعطّشين للعقل- نريد استقصاء تجاربنا المعيشة بالصرامة نفسها التي يتمتَّع بها التجريب العلمي، ساعة بعد ساعة، يوماً بعد يوم، نريد أن نكون بذواتنا تجاربنا الخاصة، موضوعات تجاربنا» (OC, V, 215). من الأجدى الإشارة إلى أن نيتشه،

---

(1) «Autant de méfiance, autant de philosophie» (Soviel Misstrauen, soviel Philosophie).

بالمقارنة مع بحث فولكه حول علاجيات النفس، لا يريد التخلُّص من «النفس» لصالح طبيعية فظَّة؛ فهو يطمح بالأحرى إلى شقّ الطريق نحو «التجارب الجديدة والمهذَّبة لفرضية النفس» (OC, XII, 32). تحمل افتراضات هذا البحث حول الصحَّة الكبرى على استدراج المباحث الأساسية للفكر النيتشوي: موت الإله، المنظورات اللانهائية من التأويلات، إرادة الاقتدار، العود الأبدي للشيء عينه، الإنسان الأعلى.

4-2- «موت الإله» ونتائجه:

الإلحاد هو افتراض أساس من الفكر النيتشوي. لكن ينبغي شرح وتبيان المعنى الصحيح لهذا الإلحاد، الذي يشير إلى مهمَّة كما إلى معاينة. يجد تعبيره الرمزي في الفقرة (152) من (**العلم المرح**) يصف فيها نيتشه في تعبير مَثَلي وعلى لسان «متحمِّس»، «الحدث المذهل» السائر دائماً، والحركة التي يُشكّلها «موت الإله». كما تُعلن عنه مملكة الإله اليسوع، موت الإله على لسان المتحمِّس وهو نيتشه نفسه، هو، في الوقت نفسه، معاينة وإعلان. لا يتوجَّه الإعلان بالضرورة إلى المؤمنين، بل إلى غير المؤمنين؛ أي إلى «الملحدين» المتيقّنين، العاجزين عن الاحتساب لنتائج هذا الحدث. من يُعلن هذا الموت لا ينفي الإله بالضرورة، لكن يبحث عنه وتلكم هي المفارقة، نحن أبعد ما يكون إذاً عن إلحادٍ نظري أو نقد براهين إثبات وجود الإله. السؤال الوجيه هنا ليس «هل يوجد إله؟»، ولا حتى «من هو الإله؟»، بل «أين هو الإله؟»[1].

تتعلَّق المسألة بالمهمَّة التي تكتسيها فكرة الإله وليس بانسجامها العقلاني الضمني. هذا ما تدلُّ عليه الرموز التي يستعين بها فاقد الصواب: البحر الخالي، امّحاء الأفق، الأرض المتحرّرة من الشمس. كلّ رمزٍ من هذه الرموز يناسب فكرةً دقيقة من المعنى: امتلاء الكينونة، أفق نتوجَّه به، مبدأ المعقولية القصوى. مشكل نيتشه هو تبيان إمكانية استرداد البحر المفتوح

(1) Wohin ist Gott.

والأفق اللانهائي الجديد والشمس الجديدة التي ستكون منتصف نهار زرادشت، بعدما أصبحت فكرة الإله متعذّرة التحقيق. ما هو الإله الذي يُعلن المتحمّس موته؟ يتعلّق الأمر بالنسبة إلى هايدغر بإله الميتافيزيقا التي تتطابق مع الأنطو-ثيولوجيا[1]. أتاح له هذا الأمر إدراج اللحظة النيتشوية في صُلب قراءته لتاريخ الميتافيزيقا التي تغلب عليها فكرة نسيان الوجود وتلقائياً اعتبار بداية أخرى للفكر، فكره بالذات. في نظر هايدغر، نيتشه هو المفكّر الأخير للميتافيزيقا الذي قادها نحو قدومها. في هذه القراءة «الميتافيزيقية-المضادة للميتافيزيقا» للفكر النيتشوي، لا يؤدي تأويل المسيحية دوراً حاسماً. هناك خطورة الاستهانة من أن موت الإله يتبدّى في بعض نصوص نيتشه على أنه الإله المسيحي[2].

4-3- إرادات الاقتدار:

يحترس نيتشه بشدّة من علاجيات النفس التي تصف «دواءً رخيصاً لكلّ أنواع أمراض النفس»: «الاستلقاء بهدوء والتفكير بزهادة» (OC, III.2, 156)! في نظره، القدرة على استعمال الإسراف كدواء «هي أحد الإجراءات اللطيفة في فنّ العيش» (OC, III.2, 157). فهو يرى أنّ أبيقور وسبينوزا هما أفضل حلفائه. إرادة الاقتدار هي -لا شك- المبحث «الميتافيزيقي» الرئيس في الفكر النيتشوي؛ إنه أيضاً ملتقى كلّ الالتباسات على اعتبار أنه يومئ إلى

---

(1) يقصد هايدغر بالأنطو-ثيولوجيا (Onto-théologie) المعرفة التي تعتني بالكينونة في الشقّين العام المشترك (الأنطولوجيا) والخاص الراقي (الثيولوجيا). فهي تختزل الوجود في كينونات منعزلة، وتزعم دراسة المطلق انطلاقاً من الروابط النسبية. (المترجم). طالع:

Jean-Dominique Robert, «La critique de l'onto-théologie chez Heidegger», Revue philosophique de Louvain, n°40, Année 1980, pp. 533-552.

(2) Voir: Didier Franck, Nietzsche et l'ombre de Dieu, Paris, PUF, 1998, pp. 5-106; Jean Greisch, Le Buisson ardent et les Lumières de la raison, vol. I, Paris, Cerf, 2002, pp. 538-548.

إرادة جامحة في الهيمنة والسيطرة، بل التَّدجين في صورته البروميثوسية[1]. في درسه لسنة (1941-1942م) حول ميتافيزيقا نيتشه، يُعرّف هايدغر الوحدة الداخلية لهذه الميتافيزيقا بالاستناد إلى خمس كلمات-مفتاح: «إرادة الاقتدار»، «العدمية»، «العود الأبدي للشيء عينه»، «الإنسان الأعلى» والإنصاف. تُعبّر «إرادة الاقتدار» في هذا التأويل عن الفهم النيتشوي لجوهر الوجود، «العدمية» هي اسمه للدلالة على الحقيقة، يُحدّد «العود الأبدي للشيء عينه» نمط حضور الوجود كما هو، يُعبّر «الإنسان الأعلى» عن الفهم الذاتي للإنسان المنخرط في هذا الفهم، و«الإنصاف» هو حقيقة الموجودات التي تُدرَك في ضوء «إرادات الاقتدار»[2].

دون الاستهانة من كفاءة هذا التأويل «الميتافيزيقي» لنيتشه، ينبغي الإشارة إلى أنّ «إرادة الاقتدار» ليس عنوان «كتابٍ رئيس» وهميّ لنيتشه، نشره هاينريش كوزليتس (Heinrich Köselitz) (اسم مستعار لبيتر غاست Peter Gast) وإليزابيت فورستر-نيتشه (Elisabeth Förster-Nietzsche)، بل هو مبحث كبير من فكره يُعبّر عن قناعته في أن إرادة العيش لا تتماهى مع غريزة الاحتفاظ الذاتي. الأطروحة نفسها مبرهن عليها بوضوح في فصلٍ تحت عنوان «في السيطرة على الذات» (Von der Selbstüberwindung) في القسم الثاني من «زرادشت»: «حيثما وجدتُ شيئاً حيّاً، فثمَّة إرادة الاقتدار؛ وحتى في إرادة العبد وجدتُ إرادة السيّد [...]. بكل تأكيد، لا أحد يجد الحقيقة عندما يقذفها باللفظ "إرادة العيش"؛ مثل هذا النوع من الإرادة لا وجود له [...]. حيثما كانت هنالك حياة، فثمَّة إرادة، وليس إرادة العيش، بل إرادة الاقتدار كما يأتي في تعاليمي» (OC, VI, 133-134). إرادة الاقتدار هي أكبر من إرادة العيش أو البقاء في الوجود («دافع الوجود» conatus essendi عند سبينوزا) أو أحسن من ذلك «إرادات» الاقتدار؛ لأن على الخلاف من

(1) نسبة إلى بروميثيوس (Prométhée). (المترجم).

(2) Martin Heidegger, Ga 50, p. 6.

التأويل «الميتافيزيقي»، الذي يقترحه هايدغر، ينبغي فهم الكلمة «بالجمع فقط» (plurale tantum). يتصوَّر نيتشه الإنسان والواقع أيضاً بوصفه «وفرة في "إرادات الاقتدار"»، كل إرادة تكتسي «عدداً وفيراً من وسائل التعبير ومن الأشكال» (OC, XII, 34).

أ- يكمن المشكل «النظري» في معرفة كيف يمكن إدراك الواقع بعد إبعاد التفسيرات الغائية والسببية، ورفض وضع الصيرورة الكونية تحت هيمنة مبدأ الاحتفاظ. العالم المجرَّد من مقولات «الغاية» و«الوحدة» و«الكينونة» عبارة عن وحش من القوى الشاذَّة، عصيٍّ على كلّ تفسير سببي أو غائي. يبدو الواقع هنا تطوُّرياً في جوهره (processuelle)، حقل من القوى الكونية، لا يحكمه مبدأ الاحتفاظ الذاتي بل مبدأ التوسيع والتراكم ومرج القوى: «يريد الكائن الحي أن يبسط قوَّته. الحياة نفسها عبارة عن إرادة في الاقتدار، وليست غريزة الاحتفاظ سوى النتيجة غير المباشرة والمتكرّرة» (OC, VII, 32).

ب- ينبغي التساؤل أيضاً حول النتائج العملية لمفهوم «إرادة الاقتدار». يُشدّد نيتشه في ذلك على «غريزة النموّ والديمومة وتراكم القوى والاقتدار» (OC, VII, 164)، السبيل الوحيد في «ضمان عيشٍ دون تقليدٍ أخلاقي» (ibid., 163). للسبب نفسه، يعترض على «المبادئ الأساسية للسيكولوجيا» التي تفترض ضمنياً تصوُّرات السعادة حول الأخلاق التي ترى أن «الإنسان يتوق إلى السعادة حيثما وجدها، في الطبيعة أو في الإنسان» (OC, XIII, 246): «ما هي السعادة؟ إنها الشعور بأن القوة تتنامى؛ وأن ثمَّة مقاومة في طريقها نحو التذليل» (OC, VIII.1, 162).

إذا تمَّ الأخذ بتصوُّر نيتشه حول «إرادات الاقتدار»، لم تعد السعادة ما كانت عليه عند معظم الفلاسفة منذ سقراط: الهدف الأسمى لكلّ سلوك بشري. لم يعُد للذَّة والألم في الإجراء الكوني لإرادات الاقتدار قيمة مطلقة، كما كان الحال مع رؤى العالم في مذهب اللذَّة (hédonisme)، أو في المذهب التشاؤمي (pessimisme)؛ إنها مجرَّد مفاعيل جانبية من صراع

إرادات الاقتدار (OC, XIII, 241). لا يتصرَّف الإنسان لأجل السعادة أو المنفعة، ولا من أجل اقتناء اللذَّة أو تفادي الألم. ليست السعادة هدف كلّ سلوكٍ، بل تصاحب السلوك نفسه، بمعنى ممارسة إرادة الاقتدار. لا شيء مُرضياً وضرورياً مثل الشعور بمقاومةٍ يفلحُ فيها الإنسان. لا تجد الإرادة مصدرها في الرغبة أو الأمنية، وليس الشعور بالحرية سوى الشعور بقوَّة تتنامى. لا وجود في هذا التصوُّر لإرادات الاقتدار للتمييز بين الوجود والمظهر، بين الظواهر (phainomena) والأشياء في ذاتها (noumena).

تكمن المشكلة في جعل إرادة الاقتدار مبدأ ميتافيزيقياً جديداً، يقهر الثنائية الشوبنهاورية حول العالم تمثُّلاً وإرادةً. فمن الخطير الحديث عن أوَّلية ملكة عقلية (الإرادة) على الملكات الأخرى (المعرفة والخيال مثلاً). المعرفة والخيال هما تعبيران أصليان في إرادة الاقتدار مثلهما مثل الدافع الإرادي (volition). وللغرض نفسه، لا تجد الإرادة مصدرها في رغبة أو طموح، وليس الشعور بالحرية شيئاً آخر سوى الشعور بتنامي القوة وازديادها. يتبدَّى ذلك عندما نؤوّل هذه القوى على أنها أفعال في الخلق والتشريع. لا يكتفي الفيلسوف النيتشوي بالقول: «هكذا هي الأشياء»، لكن يُقرّر: «هكذا ينبغي أن تكون الأشياء وهكذا ينبغي أن نؤوّلها». قاد هذا الأمر نيتشه إلى الحديث عن البراءة القربانية لإرادة الاقتدار: «أين هي البراءة؟» يسأل زرادشت. ويجيب: «أين هي إرادة الإنجاب. من يريد خلق شيءٍ في ما وراء ذاته، لديه الإرادة الخاصة بحسب ما أرى. أين هم الجمال؟ أين ينبغي أن أريد بإرادتي كلها؟ أين أريد الحب والميلان حتى لا تبقى الصورة مجرَّد صورة؟ الحب والميلان: ينسجم هذان العنصران منذ الأزل. الإرادة في الحب: من أجل أن يكون الموت كذلك إرادياً» (OC, VI, 143).

4-4- «لانهائي جديد»: الطابع المنظوري للوجود:

يمكن الاعتقاد بأنّ المفهوم الميتافيزيقي للانهائي سيفقد، بموتِ الإله واحتجاب كلِّ أفق ميتافيزيقي، معناه. ينطوي اكتشاف الطابع الغائر للواقع

وفكرة إرادة الاقتدار ذاتها على «لانهائي» جديد، ذلك الذي ينتُج عن الطابع المنظوري للوجود نفسه. الوجود «تأويلي» لأنه لا شيءَ يحدُّ من لعبة التأويلات التي تنبع من إرادة الاقتدار. «التمتُّع بالروح الفلسفية» لا يعني بالنسبة إلى نيتشه السعي «للحصول على استعدادٍ واحد للنفس وطرائق في الرؤية الواحدة بالنسبة إلى كلّ الوضعيات وكلّ وقائع الحياة». على العكس من ذلك، في نظره «الشيء المجدي للاغتناء المعرفي هو عدم التوحُّد في كل مقام، بل الإصغاء إلى الصوت الرصين لمختلف الوضعيات في الحياة؛ تشتمل هذه الأخيرة على طرائقها الخاصة في الرؤية. هكذا يمكن الاشتراك بالمعرفة في الحياة وفي طبيعة العديد من الكائنات، على اعتبار أن الفرد لا يتعامل مع ذاته بوصفه جامداً وثابتاً وفريداً» (OC, III, 323).

بحكم أنه لا وجود لتأويلٍ مناسبٍ للوجود، يُصبح العالم من جديد «لانهائياً» على اعتبار أنّه ينطوي على تأويلات لامتناهية (OC, V, 283-284). ليس التأويل سوى إرادة الاقتدار في تمظهرها المباشر[1]. يمكن التساؤل إذا كانت الثقة التي يوليها نيتشه لهذا البُعد التأويلي للوجود لا تجعل منه، على سبيل المفارقة، شاهداً بارزاً من «العصر التأويلي للعقل». هذا النقاش الذي شمل يوهانس فيغل[2] وغنتر آبل[3] ينطوي على سوء تفاهم. ينبغي الحسم مسبقاً في معرفة ما إذا كان المفهوم النيتشوي للتأويل المتأثّر في مجمله بمفهوم إرادة الاقتدار ينتمي دائماً إلى الهرمينوطيقا. النتيجة الكبرى لهذه المنظورية في التأويلات هي أنّ الأنا نفسه لم يعُد مركز المنظور المتجانس. ليس الإدراك الباطني أكثر تجانساً من الإدراك الخارجي: «أدرك بُعد الظاهرة

---

(1) In actu exercito.

(2) Johannes Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Ausnlegung im spöten Nachlaß, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1982.

(3) Günter Abel, Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1984.

(phénoménalité) للعالم الباطني أيضاً: كل ما يضحى واعياً بالنسبة إلينا هو برمّته مُرتَّب ومُبسَّط ومُخطَّط ومُؤوَّل -المسار الواقعي "للإدراك" الباطني والتسلسل السببي بين الأفكار والأحاسيس والشهوات كما بين الذات والموضوع، هي كلها خفيَّة عنَّا، وربَّما مجرَّد خيال» (OC, XIII, 248).

يُصبح المبحث السقراطي حول «معرفة الذات» إشكالياً. «ما ينجلي (sich erklärt) يتوقَّف عن إثارة اهتمامنا. فيمَ يُفكّر الإله الذي كان يمدُّ بهذه النصيحة: اعرف نفسك بنفسك؟ كان يريد ربما أن يقول: توقَّف عن الاهتمام بنفسك وكُن موضوعياً؟» (Par-delà bien et mal, § 80). ليست «الموضوعية» المقصود منها هنا المعاينة المباشرة بالمعنى الإبستمولوجي الإيجابي. فهي لا تُقصي التأويل بل تنطوي عليه. لا ينفصل الأنا النيتشوي الذي ينعته ريكور بـ«الكوجيتو المكسور»[1]، عن الأقنعة التي لا تُحصى. ينطبق هذا أيضاً على الفلسفة التي ليست جليّةً كما تريد أو كما توهم بذلك: «كل فلسفة تُخفي فلسفةً؛ كل رأي هو مَخبأ أيضاً، وكل قول هو قناع» (OC, VII, 204). وإن كان سيّدُ الارتياب هو الذي يتحدَّث هنا، فلا ينبغي إغفال المهمَّة المزدوجة للقناع: لا يكفي بتبيان إمكانية الظهور تحت وجوه متعدّدة ومختلفة، لكن يتيح أيضاً إخفاء جروحه. هذا ما يُنبّه إليه نيتشه ضدَّ سطحية نوعٍ من الأبيقورية يريد أن يتبرَّأ من كل ما هو حزين وعميق: «عقول حرَّة ومتعجرفة تسعى لإضمار أنها قلوب مكسورة ومتغطرسة ومجروحة بلا تشافٍ؛ التهريج نفسه هو أحياناً قناعُ معرفةٍ أليمة وثاقبة. ينتج عن ذلك إبداء اللُّطف بإجلال "القناع" وتفادي الميل نحو السيكولوجيا ووضع الفضول في غير محلّه» (OC, VII, 197).

4-5- العود الأبدي للشيء عينه:

الفكر الصعب والأكثر «غَوْراً» (abgründlich) (OC, VIII, 249)، وفي الوقت نفسه الأكثر سرّيَّةً عند نيتشه، هو -لا شك- وباعترافٍ منه العود

(1) P. Ricoeur, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990, pp. 22-27.

الأبدي للشيء عينه. كما يشير هايدغر[1]، لا يمكن فهم هذا المذهب سوى بالانتباه إلى الشكل والمحتوى. ليس غريباً أن يبدو هذا المذهب «اعتقاداً شخصياً» وليس فقط حقيقة علمية. يجد إعرابه البارز في الفقرة (341) من (العلم المرح) تحت عنوان «الحَمْل الثقيل»: «ما أنت قائل إذا تسلّل عفريت في يومٍ أو ليلةٍ وولج في وحدتك القصيَّة وقال لك: "هذه الحياة التي تعيشها الآن، والتي عشتها من قبل، لازمٌ عليك أن تعيشها مرة أخرى ومرَّات عديدة، ولا شيء جديداً فيها سوى أن كل تأوُّهٍ وكل متناهٍ في الصغر والكبر في حياتك يعود إليك، الكل تبعاً للنظام نفسه وللتتابع ذاته؛ تلك الرتيلاء المتعشّشة هنا، وضوء القمر بين الأشجار، وهذه اللحظة وأنا بالذات. الساعة الرمليَّة الخالدة للوجود لا تتوقَّف عن الانقلاب من جديد وأنت معها، يا ذرَّة غبار من الغبار، - ألا تنطرح أرضاً وتصرّ أسنانك وتلعن العفريت الذي يُكلّمك على هذا النحو؟ أم سيحدث لك أن تعيش لحظة رائعة يمكنك فيها أن تجيبه: "أنت إله، ولم أسمع بأشياءٍ بهيَّة قط!». إذا هيمنت عليك هذه الفكرة، فستحوّلك جاعلةً منك، كما أنت في ذاتك، شخصاً آخر، وربما تسحقك: السؤال المطروح بشأن الكل وبخصوص كل شيء: "هل ترغب في هذا مرة أخرى ومراتٍ لا حصر لها؟"، سيزن حملاً ثقيلاً على سلوكك! أو ماذا سيكلّفك إبداء الإحسان تجاه نفسك وتجاه الحياة، كي لا ترغب في شيء آخر غير هذه الأخيرة، إثبات أبدي، هذه الأخيرة، عقاب أبدي؟» (OC, V, 232).

4-6- الإنسان الأعلى:

الإنسان، بالنسبة إلى نيتشه، «حيوان غير مستقرّ كليَّةً»[2]. الإنسان المتواجد الآن هو كائن عليل أساساً، إلى درجة أن نيتشه يُقارن في (زرادشت) الإنسانية المتواجدة حقّاً بزائدةٍ خبيثة في الأرض: «الأرض لها

---

(1) Martin Heidegger, Nietzsche, I, pp. 324-326, trad. fr., I, p. 255.

(2) Das noch nicht fest-gestellte Tier.

بشرة؛ وهذه البشرة لها أمراض. أحد هذه الأمراض له اسم، مثلاً: "الإنسان"» (OC, VI, 151). لم يصل بعدُ إلى اكتماله التام؛ إنه صيغة أوّلية لإنسان قادم يُسميه نيتشه الإنسان الأعلى. يُعبّر اللفظ عن ضرورة التجاوز الذاتي الذي يجد تعبيره الغزير في (**زرادشت**) الذي يقول نيتشه بشأنه في (**هذا هو الإنسان**): «هنا وفي كل لحظة الإنسان قابل للتذليل (überwunden)، يصبح مفهوم الإنسان الأعلى هنا الواقع الأسمى». ثمة العديد من الأشياء التي تتوقّف على الفكرة التي تُشكّل حول الإنسان الأعلى. هل يتعلّق الأمر بشقراءَ شرسةٍ سليطةٍ تسحق برجليها كل الأجناس الدُّنيا (Untermenschen)؟ الإنسان الأعلى بالنسبة إلى نيتشه هو البراءة الخلّاقة والجوادة المدفوعة نحو المقام الرفيع. جاء في توطئة (**زرادشت**): «"الإنسان الأعلى هو معنى الأرض". لتقُل إرادتك ما يلي: لتكُن الإنسان الأعلى، معنى الأرض» (OC, VI, 24). في الفقرة نفسها، يأتي الإنسان الأعلى في صورة «هذا اليمّ الذي يغرق فيه ازدراؤك الكبير». الإنسان الأعلى هو الإنسان الذي تغلّب على كل أشكال العدمية؛ يستحقُّ اسمه تماماً، لأنه الوحيد الذي يتحمّل الفكر الأكثر غوْراً: العود الأبدي.

5- شخص مفهومي: زرادشت:

إذا كانت المباحث الكبرى للفكر النيتشوي، التي درسناها من قبل (موت الإله، إرادة الاقتدار، العود الأبدي للشيء عينه، الإنسان الأعلى)، قد تشكّلت منذ (**الفجر**) و(**العلم المرح**)، وجب إيجادُ تعبيرٍ أدبي ملائم لها. لهذا الغرض، كان ينبغي ابتكار «شخص مفهومي» جديد: زرادشت. لدينا الحق من منظور بحثنا أن نرجع القهقرى بطرح سؤال هايدغر: «من هو زرادشت نيتشه؟»[1]؛ وهذا ليس لأسباب فيلولوجية محضة، بارزة في الطبعة

(1) Martin Heidegger, «Wer ist Nietzsches Zarathustra ?», in Vorträge und Aufsätze, I, Pfullingen, Neske, 1967, pp. 93-118.

النقدية كولي-مونتيناري (Colli-Montinari)، بل لأن الناشرين أنفسهم يحذّروننا من بعض الفلاسفة ما بعد الحداثيين الذين اختطفوا فكر نيتشه. الوصف الجدالي لـ«موطن الثقافة» في القسم الثاني من (**زرادشت**) يُقدِّم لنا معاصري نيتشه أشخاصاً مضحكين وسخفاء، مجرَّد آنية مبرقشة، يمكنهم استيعاب كل الثقافات لأنهم عديمو التَّماسُك الخاص، ما يجعلهم بلا مصداقية. يستند الجواب الذي يُقدّمه هايدغر حول هوية زرادشت إلى جملة من الفقرة: «الناقه» في القسم الثالث من الكتاب: «أنا، زرادشت، المنافح عن الحياة (der Fürsprecher)، الناطق بلسان الألم، الناطق باسم الحلقة- أنت الذي أناديك، فكري الغائر» (OC, VI, 237). يأخذ هايدغر الكلمة الألمانية (der Fürsprecher) بدلالة ثلاثية: لسان الحال الذي يُصرّح برسالة جديدة؛ «المحامي»، الذي على غرار روح القدس في إنجيل يوحنَّا، هو المدافع (Parakleitos) عن قضيَّة جليلة؛ ومترجم الرسالة والمفسّر لها.

لا يأخذ هايدغر في الاعتبار تصريحاً آخر من الفقرة المهمَّة، التي تحمل عنوان: «في الفداء» (Von der Erlösung)، يتحدَّث فيه زرادشت عن الأحدب الذي يطلب منه شفاء المكفوفين والمشلولين ومساعدة أولئك الذين أثقلت الأوجاع التي لا تُطاق كاهلهم، ويتساءل بدوره: «من هو زرادشت؟». يتحوَّل الجواب إلى مجموعة من الأسئلة المتواترة (OC, VI, 159): «أهو شخص يَعِد أم شخص يُنجز؟ أهو غازٍ أم وريث؟ أهو الخريف أم سكة المحراث؟ أهو طبيب أم ناقه؟ أهو شاعر أم قائل الحقيقة؟ أهو محرّر أم مُستعبِد؟». هذه الأسئلة وصيغة الجواب: «الرائي، المريد، الخالق، المستقبل حتى، الجسر نحو المستقبل، -يا للأسف! إنه أيضاً مُقْعَد على هذا الجسر، هذا هو زرادشت» (.ibid)، تدعونا إلى أخذ عبارة (Fürsprecher) في أربع دلالات:

1- المعنى الأول هو التعليم. من البداية حتى النهاية، يتبدَّى زرادشت مُعلّماً، تدور تعاليمه حول مبحثين أساسيين: «الإنسان الأعلى» و«العَوَد الأبدي». «أعلِّمكم الإنسان الأعلى»، يقول في الفقرة الثالثة من التوطئة.

يتعلَّق الأمر بتقديم ذاتي وأيضاً بموعظة: «الإنسان الأعلى هو معنى الأرض. لتقل إرادتك ما يأتي: سيكون الإنسان الأعلى معنى الأرض!» (KSA 4, 15). يوجد التردُّد نفسه بين صيغة المرفوع وصيغة الأمر في الفكر الغائر لدى زرادشت: العَوَد الأبدي، لكن بفاصل مهم: بينما يُقدّم زرادشت نفسه على أنه الشخص الذي يُعلّم [معنى][1] الإنسان الأعلى، يُعترف من طرف حيواناته النِّسر والثعبان بأنه الشخص الذي يُعلِّم العَوَد الأبدي (OC, VI, 241). «يا زرادشت، تعرف دوابُّك من أنت، ونحو أيّ كينونةٍ ستصير؛ خُذْ: إنك الذي يُعلّم العَوَد الأبدي- هذا قَدَرُك الآن! من هذا التعليم الذي جعلك مُعلِّماً من الطراز الأوَّل، كيف لا يكون قَدَرُك الكبير هو أيضاً خطرك الجسيم ومرضك الكبير؟». على زرادشت أن يصير ما هو عليه: الشخص الذي يُعلّم العَوَد الأبدي. عليه أن يكون جديراً بهذا القَدَر، كما يفعل الراعي اليافع في لغز الثعبان المؤذي الذي تسلَّل في فمه بينما هو نائم، والذي ينبغي أن يقطع رأسه بأسنانه ليتحرَّر منه (OC, VI, 177-179).

2- فقط بقبول هذا القَدَر، يجد الجواب في الصوت الداخلي الذي يناديه في «وقت الصمت»: «وما يعنيك يا زرادشت؟ قُل كلمتك وستهلك!» (OC, VI, 167). يجيب عن ذلك (OC, VI, 242): «قُلتُ ما يجب قوله، وعلى قولي هذا سأنصرف؛ هذا ما أراده لي المصير- مُبشِّراً (Verkünder) سألقى حتفي». «قُل كلمتك وستهلك»: تُلخّص هذه الحكمة مصير العديد من الأنبياء في الإنجيل. ألا يُشبه «لسان حال» زرادشت الخطاب النبوي؟ زرادشت الذي يُعلّمنا الإنسان الأعلى هو، في الوقت نفسه، «نبي» الفأل العظيم: إمكانية أن نتحرَّر من «روح الانتقام»، وإن تبطَّن في قناع الفضيلة الأخلاقية. يجد هذا التفاؤل تعبيره في القسم الثاني، عندما يلتقي زرادشت العناكب العادلة التي لا تقبل بأن تُورث إرادة الاقتدار الاختلافات بدلاً من

(1) إضافة أسلوبية. (المترجم).

الانتظامات: «أن يكون الإنسان الانتقام المفدى- ذلك هو الجسر نحو التفاؤل الأسمى، وهو قوس قزح بعد عواصف طويلة» (OC, VI, 110). قد يبدو هذا غريباً، لكن ثمّة في فلسفة نيتشه مكان للسؤال الثالث الذي طرحه كانط: «ما بإمكاني رجاؤه؟». رجاؤه، الذي هو رهان، هو ألا يكون لروح الانتقام الكلمة الأخيرة.

السؤال الأول، الذي يطرحه زرادشت على معاصريه: «ما هو الشيء الجليل الذي تريدون اختباره؟»[1] (OC, VI, 24)، يُمهّد الطريق نحو سؤال الرجاء الكبير، رجاءً قويّاً يصدُّنا عن السقوط في «زمن الازدراء» الذي نكتشف فيه رداءة عقلنا وفضيلتنا وسعادتنا. تحويل الازدراء الكبير إلى الرجاء العظيم الذي بفضله «يمتنع الناس عن العيش دون أن يتعلّموا الرجاء من جديد» (OC, VI, 305)، لا يمكنه أن يتحقّق سوى مقابل مجموعة من التحوُّلات في التفكير البشري. عليه أن يتحلّى بقدْرٍ من صبر الجمل مع خطر أن يحمل على ظهره بتوقير كلماتٍ وقيماً لا تُمثّله (OC, VI, 214)، ويصير بعد ذلك أسداً يزأر، وأخيراً طفلاً يلعب. على الجمل، الذي لا يُحسن سوى الخضوع والانقياد، أن يصير أسداً ويزأر بالرفض ويثور، أن يجعل من الحرية غنيمته، ويحيا في الصحراء بسيادة. لكن تستبدُّ الضغينة دائماً بالإنسان الثائر، وتحول دون حصول التحوُّل المنشود. لا يحصل التحوُّل سوى بشخصية الطفل الذي يُصبح التعبير الرمزي للإيجاب («نعم») الذي ينقطع عن كل أشكال العدمية، ويُحوّل الإنسان إلى خالقٍ بالمعنى السامي للكلمة: «البراءة هي الطفل، نسيان ومعاودة». براءة العَود الأبدي وإرادة الاقتدار هما اللذان يحتفل بهما نيتشه في شخصية الطفل.

3- بدلاً من أن أتساءل مع هايدغر حول مهمّة المترجم والمفسّر التي يتقلّدُها زرادشت، أربط المعنى الثالث لكلمة «لسان الحال» بالفكرة العلاجية

(1) «Was ist das Größte, das ihr erleben könnt?».

«للمداواة». هل زرادشت «طبيب؟»، وإذا كان الأمر كذلك، فبأيّ معنى؟ إذا أخذنا الفعل يُداوي بالمعنى الديني للمخلِّص (Sauveur) الذي يُحدث المعجزات للتخفيف من آلام البشر، فمن الواضح أنه على العكس من ذلك تماماً. لكن في الفقرة التي عنوانها «أولئك الذين يقبعون خلف العوالم» (Von den Hinterweltlern)، يظهر بوصفه شخصاً يعرف معنى الألم بالتجربة، وتعلَّم عدم ازدراء الجسد المتوعِّك. لهذا الغرض بالذات، سلوكه تجاه المرضى يطبعه الرفق (OC, VI, 44): «زرادشت رفيق بالمرضى، في الحقيقة، لا يغضب من عزائهم وكنودهم. ليكونوا ناقهين، وبذواتهم منتصرين، يوجدون جسداً سامياً». ليس أعداؤه المرضى والمُعذَّبين، بل فقط أولئك الذين يمقتون أجسادهم للغرض ذاته. الرسالة التي يُوجّهها لهم زرادشت هي أن أجسادهم «معقولة» من أيّة حكمةٍ جليلة: «ينطوي جسدك على عقلٍ أفضل من أيّة حكمةٍ» (OC, VI, 46). أولئك الذين يطالبون بأن يكونوا أطباء، سواء أكانوا كهنة أم فلاسفة، يقول (OC, VI, 92): «ليستنجد الطبيب بنفسه، مثلما يستنجد المريض به ويقوم بإغاثته، لتكن أحسن إغاثة له وترى بعينيه الطبيب الذي ينبري بذاته».

ما يمكننا تسميته «المشروع العلاجي» لدى زرادشت لا ينحصر في البشرية المتألّمة؛ يتعلَّق أيضاً بالأرض التي ينبغي أن تصير، هي الأخرى، «مكاناً للعلاج». لا يقدر على هذه المداواة سوى أولئك الذين ينصتون إلى الرسالة التي يُوجّهها زرادشت إلى المتبحّرين في العلم المنعزلين في الجُزر السعيدة للمعرفة الخالصة (OC, VI, 100): «ما تُسمُّونه "العالم" هذا ما ينبغي أن تبتكرونه انطلاقاً من ذواتكم؛ وينبغي أن يكون عقلكم، وصورتكم، وإرادتكم، وحُبّكم. في الحقيقة، ولأجل سعادتكم، أيُّها العارفون». على مدار الكتاب، ينخرط زرادشت في سيرورة من التَّجاوز الذاتي أو التَّسامي على الذات (autodépassement) الممكن اعتباره أيضاً رياضات إرادة الاقتدار. في الفصل الذي يعالج التَّسامي على الذات، يستنطق زرادشت

الحياة بهذه العبارات (OC, VI, 134): «حيثما كانت الحياة، فثمَّة الإرادة أيضاً، ليس إرادة-العيش، بل إرادة الاقتدار كما جاء في تعليمي». خُدَّام الحياة الحقيقيون لا ينقطعون عن التَّسامي على ذواتهم. لهذا الغرض، يجعل نيتشه درس العَوْد الأبدي على لسان «ناقِهٍ» يُقرُّ بأنه يتذكَّر دوماً علَّته، وأنه يتألَّم دائماً من عافيته.

4- في بداية القسم الثالث، نكتشف مظهراً آخر أكثر عُمقاً من «المنافح» لدى زرادشت. فهو يحيل إلى «القبول المقدَّس»[1] للطفل البريء. في ختام نقاهته، مثله مثل كل الأنبياء، ندَّد زرادشت بالأصنام المتعدّدة وحاربها وبدا شخصاً على عاتقه التفوُّه بكلمات التبريك. أن يقول نعم معناه أنه يُبارك. هكذا يُعرّف زرادشت نفسه في «نشيد الفجر»: «إنَّني الإنسان الذي يُبارك ويقول نعم، شريطة أن تلتفَّ حولي، أنت أيُّها الخالص، أيُّها المنير، مسقط الأنوار. في كل هاويةٍ أجلبُ دائماً بركتي وأقول نعم» (OC, VI, 185). «جعلتُ من ذاتي المبارِك والقائل نعم، وناضلتُ طويلاً وأصبحتُ مناضلاً كي أتصرَّف بحُريَّةٍ لكي أبارك. ها هي بركتي: أن تبقى واقفاً فوق الأشياء وفوق سمائها، وفوق القُبَّة وجرسها السماوي وهدوئها الخالد؛ سعيدٌ من بوركت له الأشياء. في صَدْر الأبد تلقَّت الأشياء عِمادها في ما وراء الخير والشر؛ وليس الخير والشر سوى ظلّين عابرين وبلايا نديَّة وسحاب تائه. في الحقيقة، إنه تبريك وليس تجديفاً عندما أقول "فوق الأشياء ترتفع سماء الحظ وسماء البراءة وسماء العَرَض وسماء الفَيْض"» (OC, VI, 185-186).

مباركة زرادشت هي تعبير عن إرادة الاقتدار التي هزمت نهائياً روح الانتقام، وليس لها موضوع آخر سوى الاحتفاء بالعَوَد الأبدي. في (**هذا هو الإنسان**)، يسرُد نيتشه أصل زرادشت، كتاب ألَّفه خلال شتاء (1882-1883م) على شاكلة سيمفونية موسيقية وموضوعها الرئيس هو فكرة العَوَد

(1) العبارة الحرفية: «نعم المقدّس» (saint Oui). (المترجم).

الأبدي «الشكل الأرقى من القبول الممكن بلوغه»، حيث يُحدّد التاريخ والمكان بدقَّة: في شهر آب/ أغسطس (1881م)، على طول بحيرة سيلفابلانا (lac de Silvaplana)، بالقرب من سورلاي (Surlei)، بمحاذاة صخرة ضخمة منتصبة كالهَرَم. هذا سردُ إلهامٍ بالمعنى شبه الديني للكلمة. بالنسبة إلى نيتشه، (زرادشت) هو كتاب مُلهَم، ينعته في بعض الأحيان بأنّه «الإنجيل الخامس» لديه. الكتاب، وخصوصاً شخص زرادشت، «انكشف له فجأةً»[1] (OC, VIII, 208). يُفسِّر خيار زرادشت وهو شخص رئيس في تاريخ الدين الفارسي: لأنه وقف في صراع الخير والشر على مُحرّك الصيرورة الكونية، ولأنه كان مؤسّس الأخلاق، وكان في حاجة إلى التحوُّل نحو رؤية أخرى للأشياء. يُقيم (**هذا هو الإنسان**) علاقة متينة بين شخص زرادشت ومشكل الصحَّة الكبرى كما فصَّلها في الكتاب الخامس من (**العلم المرح**). الكل ينزع إلى سؤال حول معرفة لماذا لم يوجد بعدُ فلسفة القبول، ولا دين القبول[2].

6- العلم المرح وظله:

6-1- أين هُمْ أطبَّاء النفس الجُدُد؟: مستقبل الفلسفة:

هل يمكن الحديث دائماً عن السعادة إذا كان وجودنا، في ما وراء الأحكام التي تنتقص من قيمة الحياة أو تُهدِّنها، ليس على مقاس أيّ معنى ولا ينتظم وفق أيّ هدف؟ لا يمكن أن نتفادى السؤال حول الثمن الذي دفعه نيتشه في بحثه عن «الصحَّة الكبرى»: «لقد دبَّرتُ حالي بذاتي، وأرجعتُ لنفسي الصحَّة». وأعلن باعتزاز: «لقد جعلتُ من إرادتي في الصحَّة والحياة فلسفتي» (OC, VIII, 247). لكن هل أفلح في ذلك وبأيّ ثمن؟ وإن كان من السهل الأخذ بالتأويل الهايدغري للمباحث الكبرى الخمسة لـ«الميتافيزيقا» عند نيتشه، لا يمكن إغفال أن «العَوَد الأبدي» هو أيضاً مَثَل «تربوي»، يرتبط

---

(1) العبارة الحرفية: «سقط عليه» (tomber dessus). (المترجم).

(2) حرفياً «فلسفة نعم» (philosophie du oui) و«دين نعم» (religion du oui). (المترجم).

مباشرةً بالتصوُّر «العلاجي» للفلسفة المستقبلية[1]. إذا كان حقيقةً أن الكاهن المتنسِّك هو الذي كان يدَّعي مداواة الألم البشري، فليست الفلسفة المتحوّلة إلى مجرَّد إبستمولوجيا يمكنها اقتراح الحلول لمشاكل خطيرة.

السؤال الحاسم هو الذي طرحته الفقرة (52) من **(الفجر)**: «أين هُمْ أطباء النفس الجُدُد؟». يُبيّن نيتشه أن العزاء الذي ابتكرته العلاجيات الفلسفية-الدينية في الماضي لم تقم سوى بتأزيم الحالة بدلاً من مداواتها: «نتج المرض الخطير للبشرية من الصراع ضدَّ عللها، وولَّدت العلاجيات المزعومة مرضاً أشدَّ خطورةً من العلل التي من المفروض أن تداويها». لكن بدلاً من أن يرى نيتشه أنه لا مجال في فلسفة المستقبل لهذا الانشغال، هو يظنُّ أنه السؤال الوحيد الجدير بالطرح. بهذا المعنى، يأتمن على شوبنهاور «كونه أول من أخذ بجدّيَّة آلام البشرية: أين يوجد من يأخذ بجدّيَّة علاج هذه الآلام ويُشهّر بالشعوذة الغريبة التي تعوَّدت البشرية، تحت أسماء متزلّفة، علاج أمراض النفس بها؟» (OC, IV, 50-51). يضع نيتشه خطاً فاصلاً بين «عُمَّال الفلسفة»، ما سمَّاه كانط «فنَّانو العقل»، والفلاسفة الحقيقيين الذين هم بالضرورة مبتكرو القيم الجديدة: «لكن الفلاسفة الحقيقيين هم الأشخاص الذين يأتمرون ويُشرّعون: يقولون "هكذا يكون الأمر"، يُحدّدون وجهة الإنسان وغايته ويتصرَّفون في ذلك بالعمل التحضيري لعُمَّال الفلسفة، كل الذين تغلب عليهم معرفة الماضي؛ ينزعون إلى مستقبل الأيادي الخلَّاقة، كل ما هو كائن وكل ما كان، يضحى عندهم الوسيلة والأداة والمطرقة. "معرفتهم" هي الابتكار، وابتكارهم هو التشريع، وإرادتهم في الحقيقة هي إرادتهم في الاقتدار. هل يوجد اليوم هذا النوع من الفلاسفة؟ هل وُجد هؤلاء الفلاسفة من قبل؟ ألا ينبغي أن يوجد هؤلاء الفلاسفة اليوم؟» (OC, VII, 131).

---

(1) Paul Valadier, Nietzsche et le christianisme, pp. 524-531.

لا ينبغي أن يتوقَّع هؤلاء الفلاسفة الاعتراف من طرف معاصريهم. ينبغي أن يضطلعوا بغُربتهم وأنهم في غير زمانهم: «الديَّ الشعور بأن الفيلسوف الذي هو بالضرورة إنسان الغد وبعد الغد يوجد وينبغي أن يوجد في أيّ عصرٍ في تناقض مع الحاضر. لغاية الآن، كان هؤلاء الدُّعاة العُظماء للبشرية وهم الفلاسفة الذين نادراً ما ظنُّوا أنهم "أصدقاء الحكمة"، بل كانوا مجانين كرهين وألغازاً خطيرة، قد وضعوا مهمَّتهم القاسية واللاإرادية والمحتومة، وفي الأخير عظمة مهمَّتهم، في هذا الطموح: أن يصيروا الوعي الشقي لزمانهم» (OC, VII, 131-132).

بالرُّغم من الاختلافات المهمَّة، مَثَل الفلسفة الخلَّاقة للحياة وللقيم التي تُعبِّر في هذه الخطوط، هو أقرب إلى الفلسفة خياراً في أسلوب الحياة من أيّ تصوُّرٍ آخر. بهذا المعنى يتطلَّب الأمر التأمُّل في الفقرة الأخيرة التي تختتم الفصل «نحن العلماء» في (**ما وراء الخير والشر**): «من الصعب تبيان من هو الفيلسوف، لأن لا شيء يمكن تعلُّمه بشأن ذلك: "يُعرف" ذلك بالتجربة، أو التشامُخ عن معرفة ذلك. إذا كان كل واحد في زماننا هذا يتحدَّث عن أشياء لا تجربة له فيها، هذا صحيح بالنسبة إلى الفلاسفة وإلى الروح الفلسفية: القليل من الناس من يعرف هذه الروح ويمكنهم معرفتها، وكل الآراء الشعبية حول هذا الموضوع هي خاطئة» (OC, VII, 133).

6-2- ديونيزوس ضدَّ المصلوب:

إذا كان المثل الزهدي يتبلور في شخصية الكاهن، فألا يمكن لفلسفة المستقبل أن تمارس على طريقتها وظيفة كهنوتية؟ بموت الإله الأخلاقي، يبدو أن نيتشه تحرَّر من الديني ومن الإلهي. هذا ما يشتبه فيه «البابا الصغير» خلال لقائه بزرادشت: وراء إلحاده المحرّض، «يستشعر سرَّ عبيرٍ من التبريكات الطويلة». كان نيتشه يحلم في الحقيقة بقدوم أشكال جديدة من الإلهي. لكن على الخلاف من «رتابة التأليه» اليهودي-المسيحي، يتعلَّق الأمر بإلهي متعدّد الوجوه. من بين التصوُّر العريق للإلهي، فقط آلهة أبيقور تنال

إعجابه[1]. هذا الأمر بديهي: لأن هذه الآلهة لا تنتظر شيئاً من البشر، ولا يخشى البشر شيئاً منها. اللامبالاة التي تتميَّز بها والتي تجعلها أخلاقياً مشتبهاً فيها هي التي تُفسّر التأثير الساحر الذي تمارسه على نيتشه. في الفقرة الأخيرة من القسم الثاني من (**إنساني مفرط في إنسانيته**)، يعترف نيتشه بأن من واجبه مجابهة أربعة أزواج من خصومه: أبيقور ومونتاني، غوته وسبينوزا، أفلاطون وروسو، باسكال وشوبنهاور (OC, III.2, 167).

هذا كثير! يحتل أبيقور «المؤاسي الكبير للنفس في العصر القديم المتأخر» المرتبة الأولى في القائمة؛ لأنه كان أول فيلسوف يُحرّر معاصريه من الخشية من الآلهة. لامبالاتها التي يشتبه فيها الرواقيون والمسيحيون، هي في نظر نيتشه حظّ فريد. لكن ليست «آلهة حديقة» أبيقور التي تحيا بصمت وعدم اكتراث حياة النعيم القُدسي، هي التي تساعدنا على العثور على الجواب المقنع لسؤال «كم عدد الآلهة الممكنة». بالنسبة إلى إله أبيقور، الخير الأسمى هو غياب الألم. لم يتصوَّر هذا المثل سوى فيلسوف عرف سابقاً مغريات التشاؤم وبذل الجهد في تطوير الأدوية ليتعافى منه. وإن كان نيتشه يُطري على «الأخلاق المتعقّلة» (Klugheits-Moral) لدى أبيقور التي تبدو له أسمى من الإيمان الرواقي في عناية كونية، فهو يرى أنه لا يكفي التوقُّف عن تعكير الذهن بفكر الموت. ينبغي شيء إضافي: فلسفة تساعدنا على الإيمان بالقُدرة الخلّاقة للحياة وبكل إمكاناتها وتجليّاتها: «ما يثير سعادتي هو أن أرى الناس يرفضون التفكير في فكر الموت. سأسهم بسرور في إرجاع فكر الحياة إليهم، جدير بالتفكير ألف مرَّة» (OC, V, 191).

الطريقة الناجعة لبلوغ ذلك هو أن يصير مريد ديونيزوس. هكذا يُفهم نيتشه ويحضُر في كتاباته الأخيرة: «آخر تلميذ ديونيزوس وآخر مريديه» (OC,

---

(1) العبارة الحرفية: «تجد نعمة في عينيه» (trouver grâce à ses yeux)، ويمكن القول أيضاً «تلبي غرضه». (المترجم).

(VII, 207). لم يعمل على فهم معنى كلمة ديونيزوسي فحسب، بل أراد أن يفهم ذاته عبر هذه الكلمة. من بين كل أشكال الإلهي، ديونيزوس هو الذي «ينطبق» تماماً على فكرة العَوَد الأبدي للشيء عينه. من بين صفاته العديدة التي تنمنم الخطاب النيتشوي، يمكن الوقوف عند الفقرة (295) من **(ما وراء الخير والشر)** التي تجعل منه إلهاً يتفلسف. بوصفه «إلهاً يتفلسف»، ديونيزوس هو الرمز المضاد لسقراط؛ وبوصفه إلهاً، هو الرمز المضاد للمصلوب[1]. هو الذي يحتفل به نيتشه في الكتاب الأخير الذي حضَّره لأجل النشر: «في مديح ديونيزوس» (1888-1889م)، الذي يحتفل فيه بالقبول الأعظم[2]:

«شِعَارُ الحُجَّةِ

نَجْمُ الكَيْنُونَةِ السَّاطِع!

أَنْتَ الذِي لا يَبْلُغُكَ أيُّ نَذْرٍ،

لا يُدَنِّسُهُ أيُّ "لا"،

"نَعَمْ" الكَيْنُونَة الخَالِد، سَأكُونُ "نَعَمٌ" لَكَ إلى الأبَد:

أهْوَاكَ أيُّها الخُلُود!».

(في مديح ديونيزوس، OC, p. 71).

6-3- السعادة المفقودة:

في رأس سنة (1882م)، أشار نيتشه إلى ما كان يبدو له أمنيته الغالية: «في الأخير: أريد انطلاقاً من لحظة خاطفة ألا أكون شيئاً آخر سوى اتّحاد» (OC, V, 189). إذا قرأنا أعماله كما أراد لها أن تُقرأ، فلا يمكننا تحاشي سؤال الثمن الذي دفعه في بحثه عن فلسفة القبول، التي تغلب عليها شخصية ديونيزوس. من علياء إرادة الاقتدار، ليست السعادة شيئاً آخر سوى الشعور

(1) Paul Valadier, Nietzsche et le christianisme, p. 558.

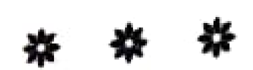
(2) Le grand oui.

بالمقاومة التي تنتصر. سعادة ملغزة. في شذرات بعد الوفاة (Nachla)، ثمة اعتراف بالحرمان وعدم الرضا. يتحوَّل البحث عن الحقيقة إلى سؤال معرفة عدد الحقائق الممكن تحمُّلها. تُبيِّن شذرات بعد الوفاة، المدوَّنة بين (1885م) و(1889م)، أن نيتشه كان على وعي بأن الشخص الذي يُفكِّر في الأشياء التي نذر نفسه للتفكير فيها، يتعرَّض للخطر. في شذرة خريف (1885م)، يصف بحثه عن الحقيقة هروباً إلى الأمام[1]، مُحرِّكها هو الخوف الرهيب من الألم. في لحظةٍ صاحية، يُلقي نظرة ليس فقط على أقنعة الآخر المتعدِّدة، لكن يخلع القناع عن فكره الخاص: «هذا الانصراف العنيد للنظر عن المشاهد الحزينة، هذه الآذان التي تنسدُّ وتُصبح صمَّاء تُجاه من يتألَّم، هذه الشجاعة السطحية والمتعجرفة، هذه الأبيقورية التعسُّفية للقلب التي لا تتحمَّل أن شيئاً يضحى حميماً ومتيناً، والذي يهوى القناع إلهه وخلاصه الأخير: هذا الازدراء الموجَّه إلى المكتئبين من الذوق الذين يدفعوننا إلى تكهُّن قناع العُمق -أليس كل هذا مجرَّد عاطفة؟ يبدو أننا نعرف أننا في درجة كبيرة من الهشاشة، وأننا منكسرون وغير قابلين للشفاء: يبدو أننا نخشى يد الحياة التي قد تقصم ظهرنا والتي نلجأ إلى وهمها وزلَّتها وسطحها وزركشتها: يبدو أننا مغتبطون لأننا حزينون للغاية. إننا جادُّون ونعرف الهاوية: لهذا الغرض بالذات ندافع عن أنفسنا ضدَّ كل ما هو جادّ» (OC, XII, 89).

يمكن مقارنة هذا «الاعتراف» بالطعن اللاذع لزرادشت ضد «روح البلادة» التي هي «عدوُّه القاتل، عدوُّه اللَّدود، عدوُّه الوراثي» (OC, VI, 213): «محنة وتساؤل، كان ذلك طريقتي في الرواح- وإزاء هذه الأسئلة ينبغي تعلُّم فن الجواب» (OC, VI, 216). بوصفنا قُرَّاء نيتشه، لا ينبغي لنا أن نتعلَّم بكدٍّ وجَلَدٍ تقديم جوابنا الخاص لهذا التساؤل فحسب؛ من واجبنا

(1) «Wir, die wir zum Glücke flüchten».

أيضاً رفع التحدِّي الذي وضعه لنا زرادشت (OC, VI, 216): «"هذا هو سبيلي؛ أين سبيلكم أنتم؟"؛ أولئك الذين سألوني عن "السبيل"، أجبتهم بذلك. لأن السبيل لا وجود له!».



المراجع

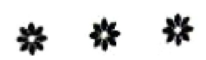
Sources:

- Ainsi Parlait Zarathoustra, Œuvres philosophiques complètes VI (= OC), Paris, Gallimard, 1971s.

Bibliographie secondaire:

- Blondel, Eric, Nietzsche, le corps et la culture, Paris, PUF, 1986.
- Deleuze, Gilles, Nietzsche et la philosophie, Paris, PUF, 1962.
- Derrida, Jacques, Eperons. Les styles de Nietzsche, Paris, Flammarion, 1978.
- Fink, Eugen, La philosophie de Nietzsche, Paris, Minuit, 1965.
- Granier, Jean, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris, Seuil, 1966.
- Nietzsche, Paris, PUF, 1962.
- Heidegger, Martin, Nietzsche, I-II, Paris, Gallimard, 1961.
- Jaspers, Karl, Nietzsche, Introduction à sa philosophie, Paris, Gallimard, 1950.
- Klossowski, Pierre, Nietzsche et le cercle vicieux, Paris, Mercure de France, 1969.
- Ledure, Yves, Lectures «chrétiennes» de Nietzsche, Paris, Cerf, 1984.
- Löwith, Karl, Philosophie de l'éternel retour du même, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

- Morel, Georges, Nietzsche, t. 1-3, «1. Genèse d'une œuvre, 2. Analyse de la maladie, 3. Création et métamorphoses, Paris, Aubier», 1970-1971.
- Valadier, Paul, Nietzsche et la critique du christianisme, Paris, Cerf, 1974.
- Yalom, Irvin, Et Nietzsche a pleuré, Livre de poche, Paris, 2010.



الفصل الثاني عشر

«معالجة المشكلات الفلسفية كما يُعالج المرض»

(لودفيغ فتغنشتاين)

«الفيلسوف هو شخص على عاتقه أن يشفى من الأمراض المختلفة للفهم قبل أن يبلغ المفاهيم الخالصة للحس المشترك».

Vermischte Bemerkungen/Remarques mêlées, pp. 56-57, trad. mod.

المحطة الثانية عشرة ما قبل الأخيرة من بحثنا ستكون مخصَّصة للفيلسوف النمساوي لودفيغ فتغنشتاين (1889- 1951م). سأسير وفق أربع مراحل: تقديم مختصر لسيرة وشخصية الفيلسوف (1)، يُمهّد للتوصُّل بعمله الكبير الذي لم يُسهم في تشكيل شُهرته الفلسفية فحسب، بل بقي القاعدة الأساسية لعمله الفلسفي اللاحق: (**رسالة منطقية فلسفية**) (2). ستكون المرحلة الثالثة مخصَّصة لـ(**بحوث فلسفية**) ومذهب اللعب الفلسفية وأشكال الحياة (3). ينطوي هذا المذهب على تصوُّر خاص للفلسفة، تؤدي فيه الاستعارة العلاجية دوراً مهماً (4).

1- غرائبُ حياةٍ وفرادةُ فكرٍ:

على الخلاف من كيركغور ونيتشه، لم يترك لنا فتغنشتاين كتاباً يشبه، من قريب أو من بعيد، أسلوب السيرة الذاتية. هذا لا يعني عدم وجود معلومات

يمكن جمعها تحت عنوان «أرليوسي»[1] «خواطر لأجل ذاتي». في خضمّ أفكارٍ تركها لنا تظهر منها جزيرتان في شكل كتابٍ، واحدة منهما نُشرت في حياته (**رسالة منطقية فلسفية**)، والأخرى نُشرت عام (1953م)، سنتين بعد وفاته، (**بحوث فلسفية**). مثلاً العبارة الآتية (VB 33): «الفرحة التي أشعر بها في أفكاري تشبه البهجة التي أستشعرها في غرابة حياتي. هل هذه نشوة العيش؟». وُلد لودفيغ فتغنشتاين في (26) نيسان/ أبريل (1889م) في فيينا ضمن أغنى عائلات الإمبراطورية النمساوية-الهنغارية. كان أبوه كارل من أصول يهودية، لكنه كان مندمجاً كلياً. لودفيغ الأخ الأصغر في عائلة مركَّبة من ثمانية أبناء. ثلاثة من إخوته وضعوا حدّاً لحياتهم. منذ صغره، كان مولعاً بالتقنية، ويبدو أنه صنع آلة خياطة صغيرة قادرة على الاشتغال.

بعد ثلاث سنوات من الدراسة في التعليم المدرسي الحديث (Oberrealschule) في [مدينة] لينتس (Linz)، حيث درس مع أدولف هتلر، بدا مستقبله مسطَّراً مسبقاً: تعقَّب خطا والده بمباشرة دراسات الهندسة عام (1906م) في المدرسة المتعددة التقنيات في برلين-شارلوتنبورغ، قبل أن يلتحق بمانشستر ليتخصَّص في الملاحة الجوية. تفرَّغ فيها لتطوير آلة طائرة مدفوعة بمروحة. بدأ في برلين تدوين أوراق تشتمل على تأمُّلات حول ذاته تضاهي «تأمُّلات» ماركوس أرليوس، وهي عادة التزم بها خلال سنوات الحرب وإلى غاية وفاته. على الخلاف من نوعٍ من السكولائية الفتغنشتاينية الجديدة، التي تتغاضى عن تأمُّلاته الشخصية، تؤدي هذه الأخيرة دوراً أساسياً في التأويل الذي أبلوره هنا. لا يتعلَّق الأمر بتحويل فتغنشتاين إلى «مؤلِّف روحي» ولا حتى إلى «متصوّف»!؛ المسألة هي فقط الإشارة إلى أن تصوُّره للفلسفة لا يختلف عن «الرياضات الروحية» التي وصفها هادو، أو الفلسفة، بوصفها علاجاً للنفس بمفهوم فولكه. بناءً على هذا الأمر، نحن

---

(1) نسبة إلى الفيلسوف الرواقي والإمبراطور الروماني ماركوس أرليوس (Marcus Aurlius, Marc-Aurèle). (المترجم).

مدعوون للتساؤل حول الطريقة التي كان يفهم بها فتغنشتاين العبارة السقراطية: «العيش بالتَّفلسف» وكيف طبَّقها في حياته.

ابتداءً من سنة (1909م)، وهو يواصل دراسته في الهندسة، بدأ يهتم بمشكلة أسس المنطق والرياضيات. ساعدته **(القواعد الأساسية للحساب)** (Grundgesetze der Arithmetik, 1903) لـفـريـجـه (Frege)، و**(مـبـادئ الرياضيات)** (Principia Mathematica, 1910) لوايتهيد وراسل (Whitehead et Russell)، في ممارسة جديدة للفلسفة حجبت انبهاره الأصلي بشوبنهاور. قضى عام (1911م) سنة تحضيرية في كامبريدج، وسجَّل سنة (1912م) في ترينيتي كوليج (Trinity College) ليستكمل تكوينه الفلسفي تحت إشراف راسل الذي عرَّفه بنفسه في أوَّل لقاءٍ بأنه طيَّار في المستقبل. إلى جانب دراسته للمنطق ولأسس الرياضيات، كان يحضر دروس مور (Moore) حول السيكولوجيا. في كانون الأول/ ديسمبر (1912م)، قدَّم محاضرته العمومية الأولى في «منتدى علوم الأخلاق لجامعة كامبريدج»[1] تحت عنوان: «ما هي الفلسفة؟». عندما توفي والده عام (1913م)، ورث فتغنشتاين ثروة طائلة. بعث (100,000) كرونة إلى لودفيغ فون فيكر (Ludwig von Ficker) ناشر الدورية النمساوية «دير برينه»[2] (Der Brenner)، مكلِّفاً إياه بتوزيع المال بصفة مجهولة لفنَّانين في الحاجة. من بين المستفيدين من هذا الكرم يوجد الشعراء راينر ماريا ريلكه (Rainer Maria Rilke)، جيورج تراكل (Georg Trakl)، إلزه لاسكر-شولر (Else Lasker-Schüler)، بالإضافة إلى الرسَّام أوسكار كوكوشكا (Kokoschka).

عقد فتغنشتاين في كامبريدج صداقة مع الشاب ديفيد بينسنت (David Pinsent)، الذي كان يقضي بصحبته عطله في آيسلاندا والنرويج. كان يقضي في

---

(1) Cambridge University Moral Sciences Club.

(2) دورية من تأسيس لودفيغ فون فيكر عام 1910م، نصف شهرية مخصصة للفن والثقافة. (المترجم).

شهوراً منفرداً في قرية سكولدن (Skjolden) في النرويج، بعيداً عن الجو الفكري المصطنع لكامبريدج. أدّى البيت الريفي الذي بناه عام (1914م) دوراً يُشبه الكوخ (Hütte) الذي سكنه هايدغر بالقرب من توتناوبيرغ (Todtnauberg) في الغابة السوداء. في سكولدن، قام فتغنشتاين بوضع ملاحظاته الأولى من أجل تدوين (**رسالة منطقية فلسفية**)[1] (المنشورة عام 1917م تحت عنوان (**الرسالة الأولى**) (Prototractatus) عند الناشر روتلدج وكيغان (Routledge & Kegan) في لندن)، وهي الخلية المبدئية لما سيُسمَّى بـ(**رسالة منطقية فلسفية**) (Tractatus logico-philosophicus). انخرط في بداية الحرب في الجيش النمساوي، ليخدم على متن باخرة دورية «غوبلانا» (Goplana)، ويجول في نهر فيستولا (Vistule)[2]، قبل أن يعمل في مصنع المدفعية في كراكوفيا (Cracovie)، حيث سقط جريحاً نتيجة انفجار قنبلة. أظهر فتغنشتاين خلال الحرب قدراً كبيراً من الشجاعة، وتقلّد بذلك رتبة الملازم الأول. تبعاً لشهادة أخته مينينغ (Mining)، كان زملاؤه ينادونه بـ«الشخص ذي الإنجيل»، لأنّه لم ينفصل قط عن «مختصر الأناجيل» لتولستوي (Tolstoï). عندما جاءه خبر وفاة بينسنت بحادثٍ، حاول الانتحار، مثل إخوته الثلاثة، لكن أثناه عمُّه باول عن ذلك في رسالة يصف فيها الإقدام على الانتحار بـ«القذارة» (Schweinerei).

بعد نهاية الحرب، قضى عشرة شهور في مخيَّم إيطالي لأسرى الحرب بالقرب من كومو (Como)، ومونتي كاسينو (Monte Cassino). أنهى في المخيَّم تدوين «الرسالة» التي عنونها في البداية بـ(**القضية**) (Der Satz). صدرت الطبعة الأولى المهداة لروح بينسنت عام (1921م) في «حوليات فلسفة الطبيعة» المنشورة من طرف فلهلم أوستفالد (Wilhelm Ostwald).

---

(1) Logisch-philosophische Abhandlung.

(2) يوجد نهر فيستولا (Vistula, Vistule, Weichsel) في بولونيا. طوله أكثر من ألف كيلومتر. يصبُّ في بحر البلطيق بالقرب من مدينة غدانسك (Gdansk). (المترجم).

وبعد ذلك بسنة صدرت طبعة ثنائية اللغة (ألمانية-إنجليزية)، قام راسل بالتصدير لها. كما كتب ابتداءً من عام (1918م) في التصدير «للرسالة» أنّه مقتنع بأنه وجد الجواب النهائي لكل المشكلات الفلسفية، وقام بتوزيع باقي ثروته على إخوته، وقرَّر أن يحيا حياةً زهيدة يُخصّصها لتربية الأطفال. لهذا الغرض، قام في فيينا بمتابعة تكوينٍ ليصبح معلّماً ابتدائياً. بعد أن عمل لمدة شهر بُستانياً في دير كلوستر نويبورغ (Kloster Neuburg)، عُيّن مُعلّماً في قرى تراتنباخ (Trattenbach) وبوشبيرغ-آم-شنيبيرغ (Puchberg-am-Schneeberg)، وأوترتهال (Otterthal) في النمسا-السفلى. كانت هذه المحاولة، التي دامت ست سنوات، يتعلَّم فيها سلوك «حياة لائقة»، وخيمة. في نيسان/أبريل (1926م)، أنهى مهنته بعد شكوى أولياء تلميذ ضربه بعنف على مستوى الرأس. انتهت الدعوى القضائية بالتبرئة، ورأى فتغنشتاين أن تجربته في التعليم طالت، وحان الوقت لاختيار طريقٍ آخر.

تضرَّر بالشعور الذاتي بفشل مهمَّته، وعاد إلى فيينا، حيث توفيت والدته بداية شهر حزيران/يونيو. بعد خلوة روحية في دير إخوان الرحمة في هيتلدورف (Hütteldorf)، عمل مرَّة أخرى بُستانياً، متسائلاً إذا لم يكن مساره في الحياة هو الرهبنة. بعودته إلى فيينا، قام بتصميم وبناء منزلٍ لأخته غريتل (Gretl) يتَّسم بالأسلوب المتَّزن، ويخلو من الزخرفة، لم يتنازل لصالح رفاهة السُّكَّان، ويعكس بلا شك خصائص أساسية من تفكيره. قبل عودته إلى كامبريدج، شارك في عدة لقاءات مع حلقة فيينا للوضعية الجديدة التي كان يترأسها موريتس شليك (Moritz Schlick)، وأوتو نويراث (Otto Neurath)، لقاءات أسهم فيها أيضاً رودولف كارناب (Rudolf Carnap)، وفريدريش فايزمان (Friedrich Waismann) مساعد شليك، وترك ملاحظات حول المحادثات التي جرت في الحلقة تُبيّن كيف كان تفكير فتغنشتاين يختلف جذرياً عن المشاركين الأساسيين في هذه الحركة الوضعية.

عاد فتغنشتاين إلى كامبريدج في بداية (1929م) طالباً باحثاً. اتّبع نصيحة

راسل وناقش في حزيران/ يونيو رسالة الدكتوراه في الفلسفة، بتقديم (التراكتاتوس) موضوع الرسالة، حيث كان فرانك رامزي (Frank Ramsey) هو المقرّر، وجورج إدوارد مور (G.E. Moore) هو المناقش. لم يكتفِ مور في التقرير بأنّ العمل يُلبّي كلّ الشروط الأكاديمية المطلوبة للحصول على الدكتوراه في الفلسفة؛ بل أشاد «بعملٍ عبقري» بكلّ المقاييس. سمح اللقب الجامعي لفتغنشتاين بأن يُعيَّن في كانون الأول/ ديسمبر (1930م) باحثَ ما بعد الدكتورالية في ترينيتي كوليج، وهو منصب شغله إلى غاية (1936م). تركت محادثاته مع فرانك رامزي وعالم الاقتصاد بيرو سرافا (Piero Sraffa) انطباع عاصفة تُجرّد شجرة «التراكتاتوس» من أوراقها، متسائلاً: أيُّ جذوعٍ جديدة يمكنها أن تنمو في هذه الشجرة العتيقة؟ اتَّخذ الجواب صيغةَ مخطوطات كبيرة الحجم، بعضٌ منها («الدفتر الأزرق والدفتر الأسمر») تمَّ إملاؤها على الطلبة وتدوين الملاحظات عليها.

في سنة (1935م)، سافر فتغنشتاين إلى روسيا عدَّة أسابيع بنيَّة الإقامة فيها إذا اقتضى الحال. غير أنّ روسيا التي اكتشفها لم تعُد روسيا تولستوي ودوستويفسكي (Dostoïevski)، الروائيين المفضَّلين لديه. أن يشغل منصباً أكاديمياً تحت حُكم ستالين (Staline) معناه الانضمام عنوةً إلى جيش إيديولوجي. بين (1936م) و(1937م) (السنوات التي أجرى فيها هايدغر من جهته «منعطفاً» نحو التفكير ما بعد الميتافيزيقي)، وضع فتغنشتاين الأسس المبدئية لتصوُّر جديد حول الفلسفة، يترسَّخ في الوصف النحوي الذي يفترض اللعب اللغوية للقول اليومي، التي لا تنفصل عن «أشكال الحياة» الخاصة. يجد هذا التصوُّر الجديد تعبيره النهائي في (**بحوث فلسفية**) الذي لم يصدر سوى بعد وفاته بسنتين. أثار هذا «المنعرج» ارتياب راسل الذي استشعر فيه تهديداً قاتلاً لتصوُّره الخاص للفلسفة. في (1936م)، انتهى العقد مع ترينيتي كوليج دون إمكانية تجديده. عاد فتغنشتاين إلى مأواه في النرويج، وبدأ كتابة (**بحوث فلسفية**) و(**ملاحظات حول أسس الرياضيات**).

بعد «الآنشلوس»[1] (Anschluss)؛ بضم النمسا من طرف النظام الهتلري، أودع فتغنشتاين طلباً للحصول على الجنسية البريطانية. في (1939م)، عيَّنته جامعة كامبريدج في كرسي الفلسفة خلفاً لجورج إدوارد مور، الذي شغله خلال ثماني سنوات. لم يكن بمقدوره الانضمام إلى الجيش، وعمل خلال الحرب متطوّعاً في «مستشفى غاي» (Guy's Hospital) في لندن؛ حيث أوكلت إليه مهمَّة نقل الأدوية. بعد ذلك، أصبح مساعداً في المخبر مكلَّفاً بتحضير المراهم المستعملة في مصلحة علم الأمراض الجلدية. اطَّلع في المستشفى على أعمال الدكتور ر.ت. غرانت (R.T. Grant)، وزميله الدكتور بازل ريف (Basil Reeve)، حول العلاج بالصدمة الكهربائية. باعتراف الطبيبين، كان تدوينهما لتقرير البحث («ملاحظات حول المفاعيل العامة للجرح عند الإنسان»[2] بإيعازٍ من فتغنشتاين الذي تبع هذين الباحثين إلى نيوكاسل (Newcastle) بعد تحويل مخبرهما.

في (1944م)، انعزل فتغنشتاين في سوانسي (Swansea) ليُنهي تنقيح (**بحوث فلسفية**) ويُصدره مع الطبعة الأصلية لـ(**تراكتاتوس**)، لأنه كان مقتنعاً بأن الأفكار الجديدة التي عرضها في «بحوث» لا يمكن فهمها سوى على خلفية (**تراكتاتوس**) (يمكن مرَّة أخرى موازنة ذلك مع ما يقوله هايدغر عن (**الكينونة والزمان**)[3] في (**إسهامات حول الفلسفة**)[4]. كان من المفروض أن يكون العنوان الجامع لهذا الكتاب هو: (بحوث فلسفية في محك رسالة منطقية فلسفية)[5]. عبارة التصدير التي استعارها عن الكاتب النمساوي يوهان

---

(1) هي فترة تاريخية يُقصد بها ضم النمسا إلى ألمانيا تحت الحكم النازي سنة 1938م. (المترجم).

(2) «Observations on the General Effects of Injury in Man».

(3) Sein und Zeit.

(4) Beiträge zur Philosophie.

(5) Philosophische Untersuchungen der Logisch-Philosophischen Abhandlung =

نيبوموك (Johann Nepomuk) تبرز بشكل تهكّمي: «خاصية التقدُّم أنه يبدو أكبر مما هو عليه في الواقع». لإتمام القسم الثاني من (**بحوث فلسفية**) و(**ملاحظات حول فلسفة السيكولوجيا**)، أوقف فتغنشتاين دروسه في كامبردج نهاية (1947م)، ولم يمنعه هذا من إجراء محادثات مع صديقه وتلميذه السابق نورمان مالكوم (Norman Malcolm). ملاحظاته النقدية حول فلسفة «الحس المشترك» (common sense)، والحل الذي قدَّمه مور للمشكلة الشكيَّة، كانا موضوع تدوين ونشر بعد الوفاة تحت عنوان (**في اليقين**) (De la Certitude). في خريف (1947م)، خلال كشف طبي، عَلِمَ أنه يعاني من سرطان البروستاتا. توفي في (29) نيسان/ أبريل (1951م) في بيت الطبيب الذي يعالجه في كامبرِدج. الكلمات الأخيرة التي تفوَّه بها كانت: «أخبرهم بأنني عشتُ حياةً رائعة».

2- برج المراقبة: معنى الحياة والمشكلات الفلسفية:

2-1- البحث عن الفريد الضروري: «دفاتر» و«يوميات» الحرب:

القارئ غير النبيه، الذي يفتح «دفاتر» الحرب لفتغنشتاين، قد يكون له الانطباع بأنّه إزاء «فنّان العقل»، الذي ليس له همٌّ آخر سوى العراك مع أنداده المحنَّكين من فنَّاني العقل: فريجه، وايتهيد، برتراند راسل. تُفتتَح «**الدفاتر**» بصخبٍ على إعلان نجده أيضاً في «**التراكتاتوس**»: «على المنطق أن يعتني بنفسه» (S. I, 89 ; cf. t.5, p. 473). ليس المنطق بحاجة إلى المساعدة التي تمدُّها له الفلسفة. في كل مرَّة يُعبّر فيها فتغنشتاين عن هذه المسلَّمة، يتبع ذلك سؤال كالظلّ حول معرفة المهمَّة التي تضطلع بها الفلسفة. يرفض فتغنشتاين قطعاً أن تستحوذ عليه الطريقة التي يدعو إليها راسل في تحديد هذه المهمَّة. الكتاب الذي حظي بشعبية كبيرة (**مشكلات الفلسفة**)، ليس في نظره سوى

= entgegenstellt (Recherches philosophiques, confrontées au Tractatus Logico-Philosophicus).

(رواية قاعة المحطة) (Dreigroschenroman) ولا يساعده البتَّة؛ لأنّ «الحل لكلّ المشكلات ينبغي أن يكون بسيطاً للغاية» (S. 1, 94).

الطريقة التي يعتني بها المنطق بنفسه هي ذات منفعة علمية راقية (S. 1, 99) بالمقارنة مع العمل الدقيق، الشبيه بعمل الساعاتي السويسري، الذي يتحلّى به الفيلسوف، وخصوصاً عندما يكتشف أنّ «الأسئلة التي يُظنُّ أنه تمَّ حلُّها ليست من جميع الوجوه قد حُلَّت» (S. 1, 918). غالباً ما يُقارن فتغنشتاين عمله الفلسفي بالعملية العسكرية؛ فهو يُحاصر المشكلات بالانقضاض عليها[1]. الاستعارات الحربية نفسها تُميّز علاقته باللغة التي يستعملها إلى غاية أعماله الأخيرة سلاحاً يُحارب به ويحاربها أيضاً (VB 21, trad. mod.): «نقاوم باللغة، ونحن في صراعٍ مع اللغة». ما ينطبق على المنطق يخصُّ أيضاً اللغة: تكمن المهمَّة هنا أيضاً في «معرفة كيف تعتني اللغة بنفسها» (S. 1, 133)، بدلاً من أن يكون الفيلسوف هو الذي يهتمُّ بذلك (S. 1, 134) -مثلاً باستبدالها بلغة «أكثر جودةً» على حدِّ زعمه. بأيّ معنى يمكن الائتمان على فتغنشتاين بـ«تجربة فلسفية»؟ تُقدِّم لنا ملاحظة من «الدفاتر» فكرة مبدئية: «وراء أفكارنا، سواء أكانت صادقة أم خاطئة، ثمَّة خلفية مبهمة لا يمكننا تفسيرها سوى بعد انقضاء الأمر، للتعبير عنها بوصفها فكراً» (S. 1, 125).

يوحي ما سبقت الإشارة إليه بأنّ مهمَّة الفيلسوف هي بالضرورة سلبية: «الفن الكبير للفيلسوف هو ألا يهتمَّ بالأسئلة التي لا تهمُّه» (S. 1, 135). «إحدى المهمات الصعبة للفيلسوف» -يقول فتغنشتاين في الصفحات الآتية- هي «أن يكتشف نقطة الضعف فيه، أو حرفياً: "في أيّ موضعٍ يضغط عليه الحذاء"»[2] (S. 1, 94). بمقارنة هذه التأمُّلات بالملاحظات الشخصية في

(1) Brian McGuinness, Wittgenstein, 1. Les années de jeunesse, trad. fr. par Yvonne Tenenbaum, Paris, Seuil, 1991, pp. 276-277.

(2) «wo ihn der Schuh drückt».

يوميَّات فتغنشتاين المشفَّرة، ينشأ الانطباع بأن ثمَّ شخصاً آخر يشبه إلى حد ما كيركغور. فهي تُعبّر عن إنسانٍ يقاوم بشراسة ليكون في سلامٍ مع ذاته، ويفرض على نفسه «رياضات روحية» تجعله يتحرَّر من العالم، ويبحث في التضرُّع عن القوَّة التي تساعده على إكمال نشاطه الفلسفي. يمكن التساؤل أيضاً إذا لم يكن يرى في فظائع الحرب التي «تعرَّض» لها فرصة إنقاذ ذاته، بالبرهان على قُدرته في العيش «حياة لائقة» (anständig)، ورُبَّما الانقضاء بموتٍ رحيم، «حاضرٍ في كينونتي» (Journal, 13 septembre 1914): «لا أفهم بعدُ كيف أقوم بواجبي فقط لأنه واجبي، ولا كيف أخصّص لحياة الروح كل ما هو إنساني في ذاتي. يمكنني أن أموت بعد ساعة، أو بعد ساعتين، أو بعد شهرٍ أو بعد سنواتٍ. لم يكن بإمكاني معرفة ذلك ولا يمكنني فعل أيِّ شيءٍ بشأن ذلك: هكذا هي الحياة. كيف يمكنني أن أعيش لحمايته عندما تأتي اللحظة، للعيش في الخير والجمال إلى غاية أن تتوقَّف الحياة بنفسها؟» (Journal, 7 octobre 1914).

تُذكّر هذه التأمُّلات وغيرها بـ(**تأمُّلات لأجل ذاتي**) لماركوس أرليوس، فضلاً عن أنّ التحرُّر من الظروف الخارجية تتضاعف بالرغبة الدائمة «في الحاضر ولأجل الروح»، بالاستفادة «بعرفان باللحظات الجميلة للحياة على أنها منَّة، ومواجهتها في باقي الوقت بلامبالاة» (Journal, 10 octobre 1914). «ماذا أفعل كي لا تفلت مني الحياة؟» (Journal, 8 décembre 1914): هذا السؤال، الذي يُقرّب فتغنشتاين من كيركغور، يُبعده عن نيتشه، الذي لم يتحمَّل عداءه تجاه المسيحية، لكن يمنحه نصيباً من الحق في ما ذهب إليه. «كيف يمكنني أن أكون فيلسوفاً طيّباً ولم أفلح في أن أكون إنساناً طيّباً؟»: صعوبة عيش حياة طيّبة لا تخطر على بال «فنَّان العقل» كانت تضع فتغنشتاين في طريق السعي الروحي نحو «الضرورة الفريدة» بمؤانسة تولستوي ودوستويفسكي، وربما بمصاحبة سلفٍ عريق دون تسميته وهو سقراط. «ما الفائدة من دراسة الفلسفة» -يتساءل فتغنشتاين في محادثة مع مالكوم- «إذا

كان هدفها أن تُعلّمنا النقاش بشكلٍ سليم حول مسائل عويصة من المنطق، وإذا لم تُحسّن تفكيرنا حول الأسئلة المهمَّة من الحياة اليومية؟»[1].

كيف التَّمييز في الحياة اليومية بين ما يهمُّ وما لا يهمُّ؟ في (1916م)، بينما كان تعيينه في منصب مراقبة إحدى البطاريات الذي كان يُعرّضه لنيران الحاجز المتنقّل للعدوّ، وكان يضعه يومياً في مواجهة الموت، تقاطع الخطّان المتعارضان من فكره (الأسلوب «الرياضي» من تأمُّلاته حول النظام المنطقي للقضية، والأسلوب «الروحي» من استفهامه حول «معنى الحياة») دون أن يمتزجا في شكلٍ يُشبه «مُذكّرة» باسكال:

«الله وَمَعْنَى الحَيَاة؟

أعْرِفُ أنَّ هَذَا العَالَم مَوْجُود

أقيمُ فيهِ كَمَا تُقِيمُ العَيْنُ في حَقْلِ الرُّؤْيَة

ثَمَّةَ شَيْءٌ إشْكَالي فِيهِ هُوَ مَا نَدْعُوهُ المعْنَى

وإنَّ هَذَا المعْنَى لَيْسَ مِنْ دَاخِلِهِ بل مِنْ الخَارجِ عَلَيْه

وإنَّ الحَيَاةَ هِيَ العَالَم

وإنَّ إرَادَتِي تَلِجُ في العَالَم

وإنَّ إرَادَتي حَسَنَة أمْ قَبيحَة

وإنَّ الخَيْرَ والشَّرَّ لَهُمَا عَلاقَة بِمَعْنَى العَالَم

ومَعْنَى الحَيَاة، أيْ مَعْنَى العَالَم، يُمْكِنُ أنْ نَدْعُوهُ الله

وَنُضْفي عَلَيْه اسْتِعَارَة الله بوَصْفِهِ الأب.

الصَّلاةُ هِيَ فِكْرُ مَعْنَى الحَيَاة» (S. 1, 161, C. 139, trad. pers.).

---

(1) Norman Malcolm, Ludwig Wittgenstein: A Memoir, Londres, Oxford University Press, 1966, p. 39, trad. fr. par G. Durand: Le Cahier bleu et le Cahier brun, suivi de Ludwig Wittgenstein par Malcolm, Paris, Gallimard, 1965, p. 355.

يمكن قراءة الأربع والعشرين صفحة التالية من **«الدفاتر»** في صيغة «شرح» لهذا النص. جعلت تجربة فظائع الحرب فتغنشتاين في مواجهة عجزه الراديكالي أمام أحداث العالم التي تجري بما لا تشتهي إرادته. الطريقة الوحيدة لمقاومتها هي التحرُّر منها بالتَّركيز على شروط الحياة السعيدة كما يدعونا إلى ذلك دوستويفسكي. لكن ما هي العلامات الخارجية للسعادة؟ تُصمّم **«الدفاتر»** جواباً نجده في نصٍّ في أواخر **«تراكتاتوس»**، ولاحقاً في **«ملاحظات متنوّعة»**، لكن في كل مرَّة بشرحٍ مختلف: «يُدرَك حل مشكلة الحياة بغياب هذا المشكل» (S. 1, 166 ; T. 6.521).

لا شك في أن هذا الجواب يُفرح الشُّكَّاك من عيار سكستوس أمبيريقوس. يضيف **(تراكتاتوس)** بين عارضتين ملاحظة مستخلصة من «الدفاتر» أوردها في اليوم التالي: «أليس بعد أن شكَّ الناس طويلاً، ووجدوا الرؤية الواضحة لمعنى الحياة، لم يعرفوا فيمَ يكمن هذا المعنى؟». تُحذّرنا طبعة **«الملاحظات المتنوّعة»** بأن الأمر لا يتعلّق بحلولٍ سهلة شبيهة بالنصيحة الطائشة (VB 13, trad. mod.): «لا تفكّروا والكل على ما يُرام [...] إذا ظنَّ شخصٌ أنه وجد الحل لمشكلة الحياة وأراد بذلك "كل شيء سهل بعد الآن"، يكفي لدحض ذلك تذكيره بأن ثمَّ زمناً لم يوجد فيه هذا "الحل"؛ لأن، في هذا الزمن بالذات، كان من المفروض العيش، يبدو الحل الموجود بالمقارنة معه محتملاً». تنتهي الرواية الأصلية للفكر نفسه بسؤال مفتوح تضع بصمة «سبينوزية» على السعي الفتغنشتايني نحو الحياة السعيدة (S. 1, 166): «هل يمكن العيش بصورةٍ تتوقّف معها الحياة عن كونها إشكالاً؟ بالعيش في الأبد وليس في الزمن؟».

ما سمَّيته من قبل «مذكّرة» فتغنشتاين يضع رابطاً وثيقاً بين فكرة الله و«معنى الحياة». يُشكّل هذا الرابط صُلب الاعتقاد كما يُحدّده فتغنشتاين في السياق نفسه: «الاعتقاد في إله معناه فهم سؤال معنى الحياة. الاعتقاد في إله معناه أن أحداث العالم لا تُفسّر كل شيء[1]. الاعتقاد في إله معناه اعتبار أن الحياة لها

(1) «dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist».

معنى» (S. 1, 166-167 ; C. 141, trad. mod.). لا يُحدِّد فتغنشتاين من هو هذا الإله الذي يُنجز إرادته، والذي لا ينبغي المطابقة بينه وبين إله الإيمان المسيحي، مفهوم على طريقة تولستوي. تضعنا الصفحات الأخيرة من (**الدفاتر**) في مواجهة مزيج من اليقينيات وغير اليقينيات. ثمَّة على صعيد اليقينيات قناعة بأن السَّعيد هو الإنسان الذي لا يحيا في الزمن، بل في الحاضر الممكن مطابقته بالأبد، شريطة عدم خلط ذلك باللازمانية (S. 1, 167 ; cf. T. 6.4311). تأتي القناعة نفسها في صيغة أمرٍ موجز: «عِشْ سعيداً!»[1] (S. 1, 168).

من يمتثل إلى هذا الإيعاز يسكن «عالماً سعيداً»؛ لأن «العالم» كما تُحدّده «المذكّرة» ليس العالم «موجوداً واقعاً» الذي يبتدئ به «**تراكتاتوس**»، بل «عالم الحياة» بالمعنى الفينومينولوجي؛ أي العالم الذي يتماهى مع الحياة نفسها. لا يتعلَّق الأمر بالدلالة الفزيولوجية أو البيولوجية لكلمة «حياة»، بل بوعينا بوحدة حياتنا، الممكن التعبير عنها في أشكالٍ مختلفة، على الصعيد الديني والعلمي والفني (S. 1, 171). بمعزل عن وجود أنا فريد بالمعنى الكيركغوري للكلمة، الأخلاق التي هي أخلاق السعادة، وليست أخلاق الواجب، ولا حتى أخلاق الثواب والعقاب، ليس لها موضوع محدَّد، وهي غير قادرة على إنجاح مهمَّتها الأساسية: جعل ممكناً الحياة طيّبة؛ أي القُدرة على التأمُّل في العالم «من وجهة نظر الأبد»[2] (S. 1, 176). بالتساؤل بأيّ معنى تكون الإرادة هي موقف الذات إزاء العالم، وما هي العلاقات بين الإرادة والفعل، يتوصَّل فتغنشتاين إلى نتيجة مربكة تخصُّ بحثنا مباشرةً حول نظام التجربة الفلسفية: «هل الاعتقاد هو تجربة؟ هل الفكر هو تجربة؟ كل تجربة هي عالم ولا حاجة لها للذات. الفعل الإرادي ليس تجربة» (S. 1, 182 ; C. 163).

تنتهي «**دفاتر**» (1916م) بملاحظة وجودية ودرامية. فتغنشتاين الذي يرى أن «هذا الأمر يبلغ هدف الوجود الذي يستغني عن الأهداف خارج الحياة»،

(1) «Lebe glücklich».

(2) «sub specie aeternitatis».

«بمعنى أن الذي أصبح مطمئناً» ليس بحاجة إلى إثبات «إذا كان الانتحار مسموحاً، فكل شيء مسموح». بالنسبة إليه، على العكس من ذلك، الذي يقاوم بلا هوادة الاستسلام للانتحار، يتساءل كيف أن هذا «الإثم الأوَّلي» (مكافئ فلسفي للخطيئة الأصلية) الذي يتسامى على الخير والشر ليس سؤالاً ثانوياً. إنه السؤال الذي ينير جوهر الأخلاق نفسها (S. 1, 183).

2-2- التعبير والإشارة: «رسالة منطقية فلسفية»:

في كاتدرائية القديس اسطفان في فيينا (Stephansdom)، رجل الأرغن مزيَّن بمنحوتة في شكل رسم ذاتي، يُمثّل أنتون بيلغرام[1]. يُصوّر الفنَّانَ يحمل فرجاراً وكوساً، وفوق رأسه تاج عمودي من الطراز القوطي، مركَّب من سبعة مضلَّعات واسعة ومُرصَّعة بالنجوم. قد توحي بشكلٍ من الهالة، إذا كان التعبير القلق لوجه الفنَّان والانطباع بأنه تحت وطأة ثِقل المبنى لا يتعارضان مع هذا التأويل. تُوفّر لنا هذه المنحوتة فكرة حول البناء الذهني الذي كان ينتاب فتغنشتاين عندما كان يضع الأسس المبدئية للقضايا السبع الأساسية في (**تراكتاتوس**). «يختصُّ النظر البشري» -يكتب فتغنشتاين في (**ملاحظات متنوّعة**)- «بأنه يُضفي القيمة على الأشياء؛ وتصبح في الحقيقة أكثر غلاءً» (VB 10). يمكن قراءة هذا القول المأثور بوصفه تحذيراً يُوجّهه إلى قارئ «**تراكتاتوس**»: عليه أن يتوقَّع اكتشاف أفكار ثمينة، لكنها تُكلِّف غالياً على مستوى الفهم! ينبغي إذاً المشاركة في سلوك فكرٍ يسعى جاهداً «لإدراك العالم من جهة أبديته»، بالتحليق فوقه دون تغيير أيَّ شيءٍ فيه.

الكتاب هو تتابع من مجموعة من القضايا الحِكَميَّة الموجزة، مرتَّبةً بحسب ترقيمٍ ملغز يعكس «الوزن المنطقي الثقيل» لكلّ قضية. فهم ما تعالجه

---

(1) أنتون بيلغرام (1460-1515م) (Anton Pilgram): مهندس ونحّات من عصر النهضة تحت حكم الإمبراطورية المقدسة الرومانية. شارك بين 1511م و1515م في تنمبق كاتدرائية فيينا. (المترجم).

بالضبط هذه الأقوال المأثورة ليس أمراً بديهياً. قام التجريبيون بقراءته بياناً ضد الميتافيزيقا، وقام الوضعيون المنطقيون الجُدد بالترويج له إنجيلاً فلسفياً، يُدعّم التصوُّر الذي كانت تدافع عنه حلقة فيينا حول الفلسفة. يمكن القول إنّ فتغنشتاين لم يُسهّل النفوذ في [فهم] الكتاب. ما يقوله في (1930م) حول خطر تصديرٍ طويل ينطبق بشكلٍ تراجعي على (تراكتاتوس) نفسه (VB 17, trad. mod.): «إذا لم تُرد أن يلج بعض الأشخاص إلى الغرفة، فقم بتعليق قُفل على الباب لا يمتلكون مفتاحه»، بدلاً من أن تُفسّر لهم لماذا يُمنع عليهم الدخول إلى الغرفة. «لتكن لك لباقة تعليق قفل على الباب لا ينتبه إليه سوى من يستطيع فتحه، وليس الجميع». من ديكارت إلى كانط وإلى الكانطيين الجُدد، كان السؤال الأوّلي هو «ماذا بإمكاني معرفته؟»، وهذا يعني بالنسبة إلى كانط رسم حدود القابل للمعرفة وللتفكير. على العكس من ذلك، يرى فتغنشتاين أن المهمَّة الأولية هي «تأشير حدود المفكَّر فيه واللامفكَّر فيه»، بمعنى «تحديد اللامفكَّر فيه من الداخل بوساطة المفكَّر فيه» (T. 4.114).

لا تختلط مهمَّة تحديد المفكَّر فيه بمهمَّة تحديد المنطوق: «تدل على اللامنطوق باستجلاء المنطوق» (T. 4.115). كما يُبيّن فتغنشتاين في التصدير: الطريقة الممكنة الوحيدة لتحقيق هذا الهدف هي رسمُ حدودٍ بلُغة صارمة يمكننا التصرُّف بها وهي المنطق الصوري الذي حدَّد فريجه استعماله المناسب للقواعد في «التصميم الفكري» (Begriffsschrift). انطلاقاً من هذه اللغة المثالية يتوجَّب تصميم «الفلسفة». الخاصية الأساسية للغة هي قُدرتها على تمثُّل الواقع بوساطة القضية. فهي توفّر لنا إمكانية «تمثُّل يشتمل العالم بوساطة اللغة» (S1, 99)؛ أي «منطق كوني مرآة العالم» (S1, 129). تنطوي هذه المهمَّة على ما سمَّاه هوسرل «الأنطولوجيا الصورية»، بمعنى فكرة قبلية لتشكيل العالم الذي تتطابق معه القضايا-الصورة. يستلزم ذلك فكرة خاصة حول الفلسفة نفسها. ليست المهمَّة الأساسية للفيلسوف هي البناء ونماء

المعرفة (مهمّة يختصّ بها العلم حصرياً)، بل التوضيح والتحليل، بمعنى الاستجلاء المفهومي.

على الفيلسوف أن يتحلّى بشجاعة تطبيق معايير التحديد على خطابه بالذات بدلاً من أن يكتفي بتذكير الميتافيزيقيين بحدودهم المعلومة كما يفعل الوضعيون المناطقة. ليست القضايا السبع الأساسية في **«تراكتاتوس»**، الممكن نعتها بالركائز السبع للشكل المفارق للحكمة، سوى المقاعد الثلاثة لسُلَّمٍ يتخلّى عنه الفيلسوف بعدما يستعمله. ما يثير قارئ **«تراكتاتوس»** على التوّ هو الإيجاز في التعبير. شعار الكاتب النمساوي فرديناند كيرنبرغر (Ferdinand Kürnberger) الموضوع في التذييل، يُعطي المثل: «[...] كل ما يمكن معرفته، ما لم يُسمع فقط كهديرٍ أو هزيم، يُعبَّر عنه في ثلاث كلمات»[1]. لا شك في أن فتغنشتاين يستعمل أكثر من ثلاث كلمات ليُعبّر عن الشيء الذي يُفكّر فيه، لكن للقارئ الانطباع بأنّه يتأسَّف أكثر فأكثر. ينتهي **«تراكتاتوس»** بقولٍ شهير، يُستعمل في الغالب خارج السياق: «ما لا يمكن التعبير عنه، ينبغي التزام الصمت بشأنه».

يبدأ فتغنشتاين قبلَ كلِّ شيء بتصميم أنطولوجيا العالم، قبل أن يهتم بالأفكار وبأشكال التعبير عنها: القضية-الصورة، ليختتم بالأخلاق الدُّنيا، شيء مخادع. كلّ ما يقوله حول العالم بأنه مشكَّل من «كل ما هو كائن» (1)، بتعبير آخر من «مجموع الوقائع، لا الأشياء» (1,1)، ينتج عن تصوُّره للقضية. كل قضية تُشبه اللوحة أو الصورة (Bild)، لأن بين العناصر المتمثَّلة والرموز ثمَّة حداً أدنى من التَّماثل يُسميه فتغنشتاين «الشكل المنطقي»: «ما ينبغي على كل صورة، مهما كان شكلها، أن تشترك فيه مع الواقع لكي تتمثَّله، بشكلٍ صحيح أم لا، هو الشكل المنطقي؛ أي شكل الواقع» (T. 2.18). ليس الشكل المنطقي بحاجة إلى أن يكون مرئياً على الفور: لا توجد علاقة مرئية

---

(1) «[...] und alles, was man weiß, nicht bloß rauschen und brausen gehört hat, läßt sich in drei Worten sagen».

بين حزوز الأسطوانة وبنية اللحن؛ وعلى الرغم من ذلك، اشتراكهما في البنية المنطقية نفسها يجعل الأسطوانة قادرة على «إعادة الإنتاج»، بمعنى «تمثيل» اللحن (T. 4.011 : 4.014).

الفكر، كما يتصوُّره فتغنشتاين، هو الصورة المنطقية للوقائع؛ فهو بحاجة إلى علامات دالَّة ليُعبَّر عنه. بدلاً من أن تعكس عمليات الفكر التي تحملها، اللغة العادية تحجبها، على شاكلة اللباس الذي يحجب شكل الجسد: «تقوم اللغة بحجب الفكر، بطريقة تجعلها أقرب إلى المظهر الخارجي من اللباس في إخفائها للفكر؛ لأن المظهر الخارجي للباس مصوغ لغرض آخر غير الكشف عن شكل الجسد» (T. 4.002). هكذا يُميِّز فتغنشتاين بين التعبير والإشارة: «تُشير القضية إلى معناها. تشير القضية إلى أحوال الأشياء عندما تكون صحيحة. وتقول الأمر على ما هو عليه» (T. 4.022). أن تمتلك القضية شكلاً منطقياً يعكس البنية القبلية للعالم، ينطوي ذلك على حد: لا يمكن لهذا الشكل المنطقي، الذي هو شرط إمكان كل خطاب معقول، أن يكون موضوع تمثُّل أو استعراض (Darstellung):

«يمكن للقضية أن تُمثّل كُليَّة الواقع، لكن لا يمكنها أن تُمثّل ما تشترك حوله مع الواقع لكي تُمثّل هذا الأخير: الشكل المنطقي.

لكي نُمثّل الشكل المنطقي، ينبغي، بواسطة القضية، أن نضع أنفسنا خارج المنطق؛ أي خارج العالم» (T. 4.12).

يتيح استعمال استعارة المرآة في القول الآتي فهم هذه الأطروحة. اللغة الدالَّة، كما يتصوَّرها (تراكتاتوس)، وصيغتها العامة، هي: «ما وقع هو ما يلبث هكذا»[1] (t. 4 et 5)، هي «مرآة العالم». غير أن المرآة لا يمكنها أن تعكس شيئاً وتنعكس في الوقت نفسه. تحتاج في ذلك إلى مرآة أخرى. هذه «المرآة الضمنية» غير موجودة.

---

(1) «Es verhält sich so».

«لا يمكن للقضية أن تتمثَّل الشكل المنطقي، إنها مرآته
ما ينعكس في اللغة لا يمكن أن تتمثَّله
ما يُعبَّر عنه في اللغة لا يمكننا التعبير عنه بواسطتها.
تُشير القضية إلى الشكل المنطقي للواقع.
إنها تدل عليه» (T. 4.111).

نتيجة التمييز بين التعبير والإشارة هي أن الفلسفة تتبع أهدافاً أخرى غير الأهداف التي تنتهجها العلوم: «ليست الفلسفة علماً في الطبيعة (تدل كلمة "فلسفة" على شيء فوق أو تحت علوم الطبيعة، بل وبمحاذاتها)» (T. 4.111). كيف يُفهم هذا «التَّحت» و«الفوق»؟ كانت الفلسفة التقليدية ربما تعني «بالفوق» «الميتافيزيقا»؛ ويفهم الفينومينولوجي «بالتَّحت» «عالم الحياة» الذي يسبق كلّ بناءٍ علمي. إذا كانت الفلسفة تحتفظ بوظيفةٍ ما، تكمن مهمَّتها في الاستجلاء المفهومي:

«هدف الفلسفة هو الاستجلاء المنطقي للأفكار.
ليست الفلسفة نظرية، بل هي ممارسة.
يتركَّب العمل الفلسفي أساساً من توضيحات.
نتيجة الفلسفة ألا تبتكر "قضايا فلسفية" بل جعل القضايا واضحة.
على الفلسفة أن توضّح القضايا التي تبدو مبهمة وغامضة وتُحدّدها ببيان» (T. 4.112).

هذا التصوُّر للفلسفة هو الذي يُشكّل مفتاح الاستعمال الفتغنشتايني للاستعارة العلاجية التي سنتحدَّث عنها لاحقاً. بهذا الفهم الخاص لوظيفة الفلسفة، ليست لهذه الأخيرة علاقة امتياز بأيّ علمٍ من العلوم. فهي ليست أقرب إلى السيكولوجيا منها إلى علم الطبيعة أو الرياضيات. كلما صاحب القارئ فتغنشتاين في كتابه **(تراكتاتوس)** تبيَّن له أن المهمَّة التحليلية للفلسفة هي، في الوقت نفسه، مهمَّة: «تحديد الإقليم المتنازَع عليه من طرف علم

الطبيعة» (T. 4.113)، «تحديد اللامفكَّر فيه من الداخل بواسطة المفكَّر فيه» (T. 4.114)، «التدليل على اللامنطوق باستجلاء المنطوق» (T. 4.115). يبقى الأمر في التساؤل حول نظام هذا اللامنطوق. يُحبّذ فتغنشتاين نعته بالكلمة «المكنون» (das Mystische): «هناك بلا شك ما يتعذَّر التعبير عنه. هذا الأخير يُشار إليه، إنه المكنون» (T. 6.522). من الخطأ تشبيه هذا المفهوم بـ«الكِنان» (la mystique) بالمعنى الديني للكلمة. ينبغي فهم التعبير في هذا السياق بالمعنى الاشتقاقي لكلمة (myein)؛ أي «التزام الصمت».

ما ينطوي عليه هذا «المكنون» المحدَّد؟ أولاً، كل ما يُسمَّى «معنى العالم» أو «معنى الحياة». فقط «الوقائع» يمكنها أن تكون موضوع القضية؛ وثانياً، كل ما يتعلَّق بالأخلاق: «الأخلاق متعالية» (T. 6.421). يُدرك فتغنشتاين نحو أيَّة وجهةٍ يقوده هذا الموقف الجازم: «نشعر بأن مشكلات حياتنا تبقى على حالها، وإن تمَّ حل كل الأسئلة العلمية الممكنة. فلا يبقى على أثر ذلك أيُّ سؤالٍ؛ وهذا في حدِّ ذاته جواب» (T. 6.52). «يكون حل مشكلة الحياة باختفاء هذه المشكلة» (T. 6.521). يكتسي «الحل» هنا دلالة «تحليلية» صارمة في «الانحلال» (dissolution). إنها إحدى العلامات المميّزة للاستعمال الفتغنشتايني للاستعارة العلاجية: لا يمكن للفيلسوف أن يتصرَّف سوى «بواسطة التحليل»[1]؛ أي بتبديد المشكلات. التقيُّد بالمعنى الفتغنشتايني للمنطوق النهائي لـ«الرسالة» من شأنه عدم الفصل بينه وبين التصريح الذي يسبقه مباشرةً: «القضايا التي أطرحها هي إيضاحات بحيث من يفهمني يعرف في الأخير أنها خالية من المعنى، عندما يتغلَّب عليها بواسطتها؛ أي بالمرور عليها (ينبغي عليه أن يرمي بالسُّلَّم بعدما صعد إلى فوق). عليه أن يتجاوز هذه القضايا ليرى العالم على وجهٍ صحيح» (T. 6.54).

(1) «per via di levare».

يبدو أن صورة السُّلَّم استهوت فتغنشتاين، كما يُبيّنه القول المأثور من (**ملاحظات متنوّعة**) المؤلَّف سنة (1930م) (VB 16, trad. mod.): «ما يمكن الوصول إليه بواسطة السُّلَّم هذا لا يهمُّني». شعر العديد من المترجمين الفرنسيين بالغُبن لدى تناولهم هذا السُّلَّم الشهير: يحذفه كلوسوفسكي ببساطة في ترجمته لـ(**تراكتاتوس**)؛ يُحوّل جيرار غرانيل السُّلَّم إلى «الدَّليل»، بالاعتماد على التباس لغوي بين المؤنَّث «السُّلَّم» (die Leiter) والمذكَّر «السَّائق» (der Leiter)[1]. الاستعارة نفسها استعملها سكستوس أمبريقوس: «مثلما أنه يستحيل على شخصٍ تسلّق سُلَّماً يصل به إلى موضع أعلى أن يدفع برجليه هذا السُّلَّم، كذلك ليس من المستبعد أن يقوم الشاك، الذي أفلح في البرهنة على أطروحته بانعدام الدَّليل المعقول لبرهانه، أن يتصرَّف كالسُّلَّم، بأن يتراجع عن برهانه ويقوم بنفيه»[2].

يُقدّم لنا سُلَّم فتغنشتاين الدليل الأوَّل الذي يحثُّنا على التساؤل حول التشابهات الممكنة بين التصوُّر الفتغنشتايني للفلسفة والتقليد الشكي. قبل فحص هذه التشابهات، يمكن الاكتفاء بالدلالة السياقية مباشرةً. يمكن القول إنّ فتغنشتاين في نهاية (**تراكتاتوس**) يقوم «بسحب السُّلَّم» عن كلّ ما لا يمكن التعبير عنه. إذا كانت للاستعارة دلالة سلبية، فهي تُدعِّم القراءات الوضعية الجديدة لتراكتاتوس التي كانت ترى فيه هجاءً مُضاداً للميتافيزيقا. في الواقع، يسحب فتغنشتاين السُّلَّم أيضاً عن خطابه بالذات. تتميَّز بادرته كثيراً عن استراتيجية الوضعية المنطقية التي تختزل المعنى إلى ما يُمكن التحقُّق منه تجريبياً. عبَّر بول أنجلمان عن الاختلاف في استعارة مثيرة: «تعتبر الوضعية -هذا جوهرها بالذات- أن ما لا يمكننا التعبير عنه هو الأمر المهم في

---

(1) VB 17. La phrase: «Wa sauf einer Leiter erreichbar ist, interessiert mich nicht» est traduite par: «Ce que l'on peut atteindre sous la conduite d'un guide ne m'intéresse pas».

(2) Sextus Empiricus, Adv. Mathem. 8. 481, cité par M. Nussbaum, The Therapy of Desire, p. 310.

الحياة. على العكس من ذلك، فتغنشتاين على قناعة بأنّ كلّ ما هو مهمٌّ في حياة الإنسان هو بالضبط ما ينبغي أن نلتزم إزاءه بالصمت. لكن عندما يعمل جاهداً على تحديد ما لا يهم [بمعنى قُدرة الكلام العادي وحدوده]، ليس هذا الخط الساحلي لهذه الجزيرة هو الذي يعمل على النظر إليه بدقَّة، بل تخوم البحر»[1].

إذا كانت البادرة القصوى لـ(**تراكتاتوس**) تحيل القارئ إلى بحر الحياة، يمكن التساؤل إذا لم يكن ينطوي على دلالة أخلاقية بالرُّغم من طابعه الجَذْب المفرط. هذا ما يقترحه فتغنشتاين في رسالة إلى لودفيغ فون فيكر، ناشر «برينر»: «مقصد الكتاب هو أخلاقي [...] يحتوي العمل على قسمين: ما هو معروض، بالإضافة إلى ما لم أدوّنه. والقسم الثاني هو الأهم بلا شك. يضع كتابي حدوداً لمجال الأخلاق من الداخل إن صحَّ التعبير، وأنا مقتنع بأنها الوسيلة الصارمة الوحيدة لتسطيرها. باختصار، أظنُّ أنني وجدتُ وسيلة في كتابي لأرتّب الكل بصرامة وألتزم إزاءه بالصمت، على الخلاف من الكثيرين الذين يهذرون الكلام»[2].

3- اللُّعب اللُّغوية ورهاناتها:

قام فتغنشتاين، سنة (1936م)، بتدوين القسم الأول من كتابه الكبير الثاني (**بحوث فلسفية**)، الذي نُشر بعد وفاته عام (1953م). يمكن أن نُطبّق على هذا الكتاب ما يقوله عن الكتاب في (**ملاحظات متنوّعة**) إنه «مليء بالحياة، ليس كإنسان، بل كقرية نمل» (VB 70). التوجُّه داخل مَنْمَلة أصعب من التنقُّل داخل حديقة فرنسية!

---

(1) Paul Engelmann, Letters from Ludwig Wittgenstein, Oxford, Basil Blackwell, 1967, p. 97, cité dans A. Janik, S. Toulmin, Wittgenstein, Vienne et la modernité, Paris, PUF, 1978, p. 97.

(2) L. Wittgenstein, Briefe an Ludwig von Ficker, in Brenner Studien, 1909, p. 35, cité dans A. Janik, S. Toulmin, Wittgenstein, Vienne et la modernité, pp. 164-165. Voir également le chapitre VI du même ouvrage, pp. 141-1172.

3-1- مرآة الشطرنج:

شيئاً فشيئاً، تحقَّق فتغنشتاين من أنّ معايير الصرامة المنطقية، التي استعان بها في (**تراكتاتوس**)، تمارس عُنفاً على الحياة الحقيقية للغة: «إنه لمن الغرابة أن يهتمَّ المنطق بلغة "مثالية" وليس بلغتنا نحن» (Rmph2)، يتعجَّب في (**بحوث فلسفية**)، كتاب كان يأمل لو كتبه «مجداً لله»، ويحمل في التذييل عبارةً للقديس أوغسطين تشير إلى ضرورة شق طرقٍ جديدة بمزيد من الكدّ والألم[1]. في كانون الأول/ ديسمبر (1931م)، في حوار مع فايسمان (Waismann) حول «الدوغمائية» (S 3, 182-186)، يتَّهم الفكر الدوغمائي بالكبرياء. أحد تجليّات هذا الكبرياء هو الاعتقاد الواهم بوجود أسئلة لم يتمّ حلُّها مؤقّتاً، ويمكن الإجابة عنها لاحقاً في انتظار التحكُّم في المنهج الذي يساعد على حلّها. لتبيان هذا الخطأ، يستشهد بفقرة من (**تراكتاتوس**) لم يُدرجها في الطبعة المنشورة: «لا ينبغي لتحليل المشكلات الفلسفية أن يُفاجئ. لا نكتشف في الفلسفة أيَّ شيء» (S 3, 182-183).

هذه أحد الأسباب التي تُفسّر لماذا لم يصدمه كون الفلسفة لم تحرز تقدُّماً منذ أفلاطون. لا يكمن السبب في أنّ أفلاطون كان عبقرياً، ونحن بالمقارنة معه مجرَّد أقزام. السبب الحقيقي هو أنّ «لغتنا ظلت متماهية مع ذاتها، وتدفعنا إلى طرح الأسئلة نفسها باستمرار» (VB 25, trad. mod.). ما كان فخّاً يمكنه أن يكون قوّة إذا نحن أحسنَّا استعماله: «في الحقيقة، نمتلك

---

(1) «Et multi ante nos vitam istam agentes praestruxerant aerumnosas vias, per quas transire cogebamur multiplicato labore et dolore filiis Adam» («Et nombre d'enfants avant nous, en mettant cette vie, avaient frayé ces chemins accablants où il nous fallait passer de force, avec surcroît de labeur et de douleur pour les enfants d'Adam»), Saint Augustin, Les Confessions, Livre I, IX, 14, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Bibliothèque Augustinienne, t. 13, 1998, p. 299.

«وقبلنا كثير من الأبناء شقُّوا في الحياة طرقاً مضنية، حيث ينبغي أن نعبرها بيأس، وبمزيد من الكدّ والألم لأجل أبناء آدم». (المترجم).

كلّ شيء في الوقت الحاضر، ولسنا بحاجة إلى انتظار شيءٍ آخر. نتحرَّك في مجال نحويَّات لغتنا العادية، وهذه النحويَّات موجودة أيضاً. نمتلك إذاً كلّ شيء ولسنا بحاجة إلى انتظار المستقبل» (S 3, 186). بحسب فتغنشتاين، يكمن المنهج الصارم المضاد للدوغمائية في الامتناع عن قول شيءٍ، بأن يترك المحاور يُثبت أشياء، ويكتفي بأن يجعله منتبهاً إلى ما يُثبته. نحن إزاء شكل جديد من تعليق الحُكم الشكي (époché sceptique) حيث كل شيء يتوقَّف على ما يُقصَد بـ«النحويَّات».

لذا نحتاج قدر الإمكان إلى فحصٍ دقيق للغة الفعلية، وإلى الطريقة التي نستعملها في «اللُّعب اللغوية»، مثلما أنّ لعب (وفهم) جزءٍ من الشطرنج يتطلَّب معرفة قواعد اللُّعبة وليس مظهر الرخاخ. مثلما كان يدعو هوسرل إلى «الذهاب إلى الأشياء ذاتها» التي تستهدفها الأفعال القصدية للوعي، كفَّ فتغنشتاين عن التعامل مع «شفافية المنطق» التي كانت تبهره في (**تراكتاتوس**) واتَّبع تعليمات جديدة: العودة إلى الأرض الخشنة أو الوعرة للغة العادية التي تبدو غير دقيقة، لكنها أكثر تعقيداً وأكثر ثراءً من نموذج القضية المنطقية. تنعكس هذه المراجعة في الفقرة (107) من (**البحوث الفلسفية**): «كلما تبيَّن فحصنا للغة الفعلية، تأزَّم الصراع بين هذه اللغة ومقتضياتنا (لأن شفافية المنطق لم تكن نتيجة أتوصَّل إليها، بل اقتضاء). يُصبح الصراع لا يُطاق ويُهدّد الاقتضاء بأن يصبح فارغ المضمون. نحن في طريقٍ منزلق ينعدم فيه الاحتكاك، والظروف مثالية بشكلٍ ما، وحيث يتعذَّر علينا السَّير للسبب نفسه. غير أننا بحاجة إلى السير وإلى الاحتكاك. لنعُد إذاً إلى الأرض الوعرة» (RP, § 107).

انغلق فتغنشتاين في (**تراكتاتوس**) داخل قصر بلوري يستحيل المشي فيه بالرغم من جمال مبناه. يريد الآن أن يحتكَّ بالأرض الخشنة للغة المستعملة بالفعل، التي أظهر طابعها المعقَّد في (**تراكتاتوس**): «العادات الضمنية والضرورية للفهم في اللغة المستعملة هي في درجة مذهلة من التعقيد» (T.

4.002). وإن كان الانتقال من الصرامة (المنطقية) لـ(تراكتاتوس) إلى خشونة (اللغة العادية) لـ«البحوث» قد تمَّ بشكلٍ تدريجي[1]، فهو بمنزلة «مُنْعَرَج» راديكالي يُشبه المنعرج الذي أحدثه هايدغر في سنوات (1936-1938م) في (**إسهامات في الفلسفة**). فهو يقود إلى تغيير تام في زاوية النظر: «إن الحكم المسبق للشفافية غير قابل للانزياح سوى في حالة ما إذا قُمنا بتدوير كل نظراتنا (يمكن القول: على نظراتنا أن تتغيَّر، لكن دائماً حول المحور الحقيقي المطلوب)» (RP, § 108). إذا كان المنعرج الهايدغري الذي ننتقل به من معنى الوجود إلى حقيقة الحدث (Ereignis) لا يثنينا عن قراءة (**الكينونة والزمان**)، كذلك لا ينفي المنعرج الفتغنشتايني عمل الفكر المستوفى في (**تراكتاتوس**).

فِيمَ يكمن هذا التحوُّل؟ إلى ماذا نحتاج بالفعل؟ للإجابة عن هذه الأسئلة الحاسمة، يُشبّه فتغنشتاين دلالة الكلمات بقواعد اللعبة. جاءته المقارنة بالتفكير في لعبة الشطرنج (RP, § 109): «سؤال "ما هي الكلمة في الواقع؟" شبيه بسؤال "ما هي قطعة لعبة الشطرنج؟"». فقط بأخذ طريقة استعمالها وليس وصف أشكالها في الاعتبار، يمكن فهم ما تعنيه الملكة والبيدق والفارس... إلخ. يمكن للقِطَع نفسها المستعملة في سياق لعبة أخرى أن تكتسي دلالة مختلفة تماماً. كانت العلاقة بين القضية-الصورة والعالم في (**تراكتاتوس**) ذات طبيعة تمثُّلية، وكانت اللغة تشتغل بوصفها مرآة العالم الواسعة، لا تعكس الواقع التجريبي بل تُبرز البنية القبلية للعالم. بتجديد علاقته بتكوينه الأصلي مهندساً، يهتمُّ فتغنشتاين بالاشتغال الفعلي للغة، وهذا يُفسّر عودة المقارنات الآلية مع «لوحة القيادة في القاطرة» (RP, § 13) أو مع «عُلبة الأدوات» (RP, § 12) للميكانيكي.

بالكلمة «النَّحو أو النَّحويَّات»، ينبغي فهم الطريقة التي نستعمل بها الكلمات. لا تقول لنا هذه الطريقة «كيف تتركَّب اللغة لبلوغ الهدف، كي تؤثّر

---

(1) Voir: Anthony Kenny, Wittgenstein, Harmondsworth, Penguin Books, 1973, pp. 103-120; Peter Hacker, Insight and Illusion, Oxford, Clarendon Press, 1987.

بهذا الشكل أو ذاك في البشر. فهي تصف فقط استعمال العلامات، ولا تُفسّره بأي حالٍ من الأحوال» (RP, § 496). يمكن أن نقول؛ للإجابة عن إشارة في (الدفاتر) مذكورة أعلاه، إن النَّحو يُبيّن لنا كيف تعتني اللغة بنفسها، وهذا أمر ذو أهمية بالغة عند فتغنشتاين، مع العلم أنّ هذه المهمَّة لم يعكف عليها أيُّ فيلسوفٍ جديّاً.

3-2- اللُّعب الفلسفية وأشكال الحياة:

بتعميم مفهوم اللعبة، يمكن أن نُشبّه استعمالاتنا للغة باللُّعَب، كل واحدةٍ منها تخضع إلى قاعدة (أي إلى نحوٍ محدَّد) لا يمكن فهمها سوى بالمقارنة مع «شكل الحياة» الخاص. يُشير فتغنشتاين إلى أن «عبارة "لعبة لغوية" يتَّضح منها أن التعبيرَ بلغةٍ ينتمي إلى نشاطٍ أو إلى شكل الحياة» (RP, § 23). يمكن للنَّحوي بالمعنى الشائع أن يصرف النَّظر عن أشكال الحياة؛ لكن النَّحوي بالمعنى الفتغنشتايني عليه أن يأخذها في الاعتبار. أمثل طريقة في اكتشاف الدلالة الفعلية للعبارة هي التوجُّه باستعمالها الفعلي (RP, § 340). لذا غالباً ما تُختزَل نظرية الدلالة التي تفترض ضمنياً «البحوث الفلسفية» في العبارة الموجزة: «الدلالة هي الاستعمال»[1]. هذا ما يمكن أن نترجمه بصيغة مختلفة نسبياً: المعنى هو طريقة الاستعمال. في الحقيقة، يُعبّر فتغنشتاين بصيغة فيها بعض اللطائف: «بالنسبة إلى الصنف الواسع من الحالات التي تُستعمل فيها -وليس بالنسبة إلى الجميع-، كلمة "دلالة" قد تُفسَّر بحسب الطريقة التالية: دلالة الكلمة هي استعمالها في اللغة» (RP, § 43).

ينبغي تفادي الخلط بين «نحو السَّطح» و«نحو العُمق» (RP, § 664) في اللغة. يجد الفيلسوف الذي يريد فهم النَّحو العميق للغة نفسه أمام مهمَّة غير مكتملة من وجهين. عليه أن يأخذ في الاعتبار التنوُّع الحازم في اللُّعَب اللغوية، التي لا يمكن إرجاعها إلى شكلٍ قانوني (مثلاً القضيَّة)، لكنها

(1) «Meaning is use».

تتداخل تبعاً لشبكة معقَّدة من التماثلات أو الشَّبَه العائلي (RP, § 65-66). يستحيل علينا إحصاءُ جميع اللُّعَب اللغوية التي نؤدّيها. ما يُسمّيه نيتشه «اللانهائي الجديد» لمنظورية التأويلات يجد مثيله الفتغنشتايني في لانهائية اللُّعَب اللغوية، البعض منها ينقضي[1] دون درايتنا، والبعض الآخر يولد كل يوم. كذلك، يُشبه تحليل اللُّعَب اللغوية عملَ سيزيف، عملاً يُستأنف بلا انقطاع. المهمَّة التحليلية للفيلسوف هي إحصاء كل اللُّعَب اللغوية واكتشاف القواعد التي تُناسب «النَّحو العميق» للغة: «لا تتَّخذ التقاليد النَّحوية تسويغها من وصف ما يُستَحضَر من جديد (re-présenté). كل وصفٍ من هذا القبيل يفترض قواعد النَّحو» (Remph 7). يُصبح الردُّ الماهوي (الذي ينقلنا من «الواقعة» إلى «الماهية») الذي يمارسه الفينومينولوجيون، عند فتغنشتاين، موضوع بحثٍ «نحوي» خالص: «الماهية مُعبَّر عنها في النَّحو» (RP, § 371). بإعادة ترجمة هذه الأكسيومائية في لغة (**تراكتاتوس**)، يمكن القول: لا تتبدَّى الماهية سوى في النَّحو.

لتفادي سوء تقدير المفهوم الفتغنشتايني لـ«اللُّعْبة اللغوية»، ينبغي أن نستحضر في الذهن التَّمييزَ الذي تُقيمه اللغة الإنجليزية بين **اللُّعْبة** (game) **واللَّعِب** (play). اللُّعبة (game) هي ما يُلعَب وفقَ قواعد محدَّدة يسهر على احترامها الحَكَم، بينما يُؤدّي الارتجال الحُرْ في اللَّعب (play) دوراً حاسماً. ما يهمُّ فتغنشتاين هو اللغة-اللُّعبة وقواعدها في الأداء؛ أي «نحوُها». فهي تجعل ممكناً اللَّعب بتثبيت الإطار الذي ينخرط فيه، دون أن تُحدِّد مسبقاً النتيجة. يقع مفهوم اللُّعبة اللغوية في ما وراء التَّعارض بين الحتمية الصارمة واللاحتمية المطلقة. مفهوم «الاعتباطية» أو المرح الاحتفالي الذي يُشكّل، بحسب غادامر، ماهية ظاهرة اللعبة، لا يهمُّ فتغنشتاين، بل يستشعر فيه خطراً كامناً: «تظهر المشكلات الفلسفية عندما تكون اللغة في دائرة حُرَّة» (RP, §

---

(1) العبارة الحرفية: «تموت بموتة جميلة» (mourir d'une belle mort)، وتقال لمغادرة الحياة بشكل طبيعي وهادئ. (المترجم).

38)، يعني عندما نفتقد قواعد اللُّعبة التي تحكمها. إذا كان يتعذَّر معرفة معنى «تسمية الشيء باسمه»، فهناك احتمال الخلط بين فعل التعيين واسم «العِماد» (baptême) الاصطلاحي: «هكذا إذاً نتخيَّل أن التسمية هي ما لا أدري أيُّ فعلٍ نفسي غريب يتحوَّل إلى عِماد الموضوع. يمكننا أيضاً أن نوجّه الكلمة "هذا" إلى الموضوع، تعنيف الموضوع - استعمال غريب لهذه الكلمة التي لا تظهر بلا شك سوى عندما نتفلسف» (RP, § 38).

ليس بعيون الشاعر يدرس فتغنشتاين اللُّعب اللغوية بل بعيون المهندس. لم يمنعه هذا الأمر من إبداء قدرٍ مهمٍّ من الإبداع، خصوصاً عندما يتصوَّر لُعباً وهمية لتمثيل هذا المظهر أو ذاك. يمكن مقارنة استراتيجيته في ذلك بـ«التحوُّلات الخيالية» عند هوسرل. في هذه الحالة، كلمة «القاعدة» هي رديف «النَّحو»، شريطة اعتبار هذا الأخير بمعنى أوسع من الذي يتداوله النَّحويون. النَّحوي بالمعنى المألوف، الذي يهتمُّ بتركيب الجُمل «الصَّحيحة نحوياً»، يصرف نظره عن أشكال الحياة؛ والنَّحوي بالمعنى الفتغنشتايني يأخذ ذلك في الاعتبار. لا يُفهم «النَّحو» العميق الذي يُدبّر ألعابنا اللغوية سوى عندما نأخذ في الاعتبار «شكل الحياة» التي تترسَّخ فيها. يرى معظم المؤوّلين أنّ هذا المفهوم -وإن كان وارداً خمس مرَّات فقط في (**البحوث الفلسفية**)- ذو أهمية بالغة. لا ينفصل مفهوم «اللُّعبة اللغوية» عن فكرة أن «التعبير باللغة ينتمي إلى نشاطٍ، أو إلى شكل الحياة» (RP, § 23)، أو أن «تمثُّل اللغة معناه تمثُّل شكل الحياة» (RP, § 19). لا يُحدّد فتغنشتاين بوضوح ما يعنيه بـ«شكل الحياة». شيء مؤكَّد على الأقل: «التعبير» بمعنى إنجاز اللُّعبة اللغوية، هو نشاط لا يُختزَل إلى المظهر «الألسني» الخالص.

تُشكّل اللُّعب اللغوية وأشكال الحياة حُكْماً أخيراً في نظام المعقولية والتَّسويغ. بمجرَّد أن نفهم القواعد التي تحكم اللعبة اللغوية وعلاقتها بشكل الحياة المحدَّد، نفهم على أثر ذلك كلّ ما ينبغي فهمه واستيعابه. اللُّعب اللغوية هي معطيات أو «ظواهر أصلية» تناهض كل تفسير يسعى لتأسيسها من

الخارج. نجد عند فتغنشتاين مكافئ «ضرورة التوقُّف»[1] عند أرسطو. «ينبغي التوقُّف في مكانٍ ما» بملاحظة أنّ «هذا النوع من اللعبة اللغوية يلعب» (RP, § 654)، بدلاً من التعنُّت في طرح السؤال: لماذا يُلعب إذاً؟ الخطأ الذي لم ينفك فتغنشتاين عن محاربته هو البحث عن تفسيرات في مجال يتطلَّب التقيُّد فيه بـ«الظواهر الأصلية» التي تُشكِّلها اللُّعب اللغوية (RP, § 654). ينبغي أيضاً مقاومة الإغواء في التعلُّل بالتجارب المعيشة في تفسير ألعابنا اللغوية (RP, § 655). نجد الأطروحة نفسها في الأقوال المأثورة المجموعة في كتاب (**في اليقين**). الأساس الوحيد الذي يقف عليه كلّ شيء، والذي يصعب الطعن فيه، والذي يُجيب عن سؤال «على ماذا يتسنَّى لي الاعتماد؟»[2]، الممكن ترجمته أيضاً إلى «على ماذا يمكنني الائتمان؟» (DC, § 508)، هو اللُّعب اللغوية: «ينبغي أن تستحضر في الذهن أن اللعبة اللغوية هي شيء غير متوقَّع. أقصد بذلك: لا أساس لها. فهي ليست معقولة (ولا حتى غير معقولة). إنها أمامنا-مثل حياتنا» (DC, § 559).

4- المشكلات الفلسفية ومعالجاتها:

في أحد دفاتره الشخصية، يلاحظ فتغنشتاين أن طريقته في التَّفلسف تفاجئه، وهذا يدفعه إلى أن يُكرّر ما يقوله (VB, 10). كانت المفاجأة أكثر وطأةً عند محاوريه، مثلاً عند وايزمان، الذي كان يرى أن فتغنشتاين وُهب القُدرة على التفكير في الأشياء كما لو رآها لأول مرة. في (1929م)، في المرحلة التي كان يناقش فيها أعضاء حلقة فيينا، يلاحظ (VB, 11, trad. mod.): «لا أحد يمكنه أن يُفكّر في تفكيرٍ بدلاً عنّي، مثلما أن لا أحد يمكنه أن يضع قُبَّعتي على رأسي». تُبيّن هذه الإشارة همّ تطويره أفكاره الخاصة دون أن يتضايق بالاعتبارات التاريخية وبالمرجعيات الموسوعية. وإن كان فكره

---

(1) Anankè stènai.

(2) «Worauf kann ich mich verlassen?».

غير شخصي بمعنى الشغف الكيركغوري للفرادة الوجودية، لم يمنعه هذا الأمر من الافتتان العميق بكتابات كيركغور الذي كان يَعدُّه قدّيساً. ما يُميّزه عن كيركغور وعن نيتشه هو مثال الرزانة الذي يمكن أخذه على أنه برودة، بينما بالنسبة إليه هو «المعبد الذي يحيط بالعواطف دون بلوغها» (VB, 11).

كما يشير أنطوني كيني في دراسته حول التصوُّر الفتغنشتايني للفلسفة، تنتمي هذه الأخيرة إلى ثوابت فكره التي تعدَّلت في حياته[1]. كيف يُعْرَف الفيلسوف الجيّد؟ مثل المهندس البديع والطبيب الماهر، يُعْرف بجودة ودقَّة عمله الذي لا يحتمل أيَّ ارتجالٍ. في محاولته «في نبرة المولى العظيم المتبنَّاة مؤخَّراً في الفلسفة»، انتفض كانط ضدَّ أولئك الذين يزدرون من يعمل من أجل ضمان قوته. يجد سلوكهم المتعجرف مكافئاً عند الفلاسفة الذين يستقلُّون الحدس ليروا من الأعلى ما يكدُّ الآخرون للحصول عليه بوساطة النقد المعرفي. إذا كان من المفروض أن يلتقي كانط بفتغنشتاين، كان حتماً سيتعرَّف فيه إلى رفيق الدَّرب الذي يشارك تصوُّره النثري للعمل الفلسفي. هل كان بالإمكان أن يفهما بعضهما بعضاً ويتَّفقا؟ ليس الأمر مؤكَّداً!

4-1- في مدح الأناة:

يمكن مقارنة الشعور الذي كان عند نيتشه حول الطابع «اللاراهني» لفكره بالشعور الذي كان عند فتغنشتاين وهو انتماؤه إلى الثقافة العريقة لأوربا الوسطى النمساوية (Mitteleuropa)، التي لم تصمد في الحرب العالمية الأولى. في تدوينه لتصدير (**ملاحظات فلسفية**)، يستحضر الشعور بالغرابة الذي انتابه أمام التيَّار المهيمن (mainstream) للحضارة الأوربية والأمريكية: «لا أكترث بأن أكون مستوعباً أو مقدَّراً من طرف العالِم الغربي المميّز، لأنه لا يفهم الروح التي أكتب بها. تتميَّز حضارتنا بالكلمة "تقدُّم". أن تسير إلى

(1) Anthony Kenny, «Wittgenstein über Philosophie», in Ludwig Wittgenstein, Schriften, Beiheft 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1969, p. 9.

الأمام هذا ليس إحدى خاصيَّاتها: التقدُّم عبارة عن شكل. إنها بنائية بالدرجة الأولى. يكمن نشاطها في تشكيل بنية أكثر تعقيداً. لا يقوم الاستجلاء نفسه سوى باستعمال هذه الغاية، بدلاً من أن يكون الغاية في ذاته».

يُضيف كاتباً: «تشييدُ بناءٍ لا يهُمُّني بالدرجة الأولى. ما يهُمُّني أن تكون أمامي الأسس الواضحة لأبنية ممكنة. هدفي باختصار هو غير هدف العلماء، والطريقة التي يتحرَّك بها تفكيري يختلف عنهم كذلك» (VB, 16). الطريقة التي يشتغل بها فكره تُشبه نوعاً ما طريقة سقراط الذي رفض هو الآخر أن يجعل من الفلسفة معرفة سامية وصعبة الاقتناء لعموم البشر. يُشبه السلوك الذي يتبنَّاه تجاه العالِم سلوك شُرطي التحرّي شارلوك هولمز (Sherlock Holmes) أمام الطبيب واتسن (Watson). يمكن للعديد من أقواله أن تُشرَح على شاكلة: «أساسيٌّ، عزيزي واطسن!»، مع اختلاف حاسم هو أن الأمر لا يتعلَّق بتفسيرات! كل فلسفة تريد أن تكون «تقدُّمية» على غرار العلم، تثير شكوك فتغنشتاين: «في الفلسفة، من يربح السباق هو من باستطاعته الركض ببطء. أو أيضاً: هو من يبلغ الهدف في الأخير» (VB, 46). «الفلاسفة -يقول أيضاً- عليهم أن يُحيُّوا بعضهم بهذه التحيَّة: "خُذْ وَقْتَك"» (VB, 95).

لا ينبغي خلط مدح الأناة بالكسل. من مزايا الركض ببطء الزيادةُ من حظوظ مطاردة المشكلات التي لا يدركها العدَّاء المستعجل. في السياق نفسه، يردُّ فتغنشتاين على شكوى أولئك الذين يتعجَّبون من أن الفلسفة لم تُحرز تقدُّماً منذ أفلاطون، ويتساءل (VB, 102): «من يحكُّ في موضع الحك، هل يرى تقدُّماً؟». ما كان هدفه إذاً في الفلسفة؟ نادراً ما كان يُقدّم فتغنشتاين جواباً مباشراً على هذا السؤال. كما هي العادة، يقوم بتعداد المقارنات -بعضها مُحيِّر- التي من شأنها أن تُبدي هذا الهدف. مثلاً (VB, 28, trad. mod.): «من يُدرِّس الفلسفة اليوم لا يُقدّم للآخر الأغذية لأنها بحسب مذاقه، بل لتغيير ذوقه». غير أن الأجوبة المباشرة موجودة، كما تُبرزه فقرة من (**تراكتاتوس**) مشار إليها أعلاه، مفادها أنّ الفلسفة، كما يتصوَّرها

فتغنشتاين، هي ممارسة عملية وليست نظرية، وتُكرّس نفسها مهمَّة «الاستجلاء المنطقي للأفكار» (t. 4.112)؛ أي أنّها «تصف ما له معنى في التعبير عنه، وما لا معنى له عندما يُعبَّر عنه» (Cours de Cambridge, 1931, p. 75).

بهذا المعنى، «الفلسفة هي محاولة التحرُّر من قيود العوائق» التي لا تجد منبعها في الحياة اليومية، ولا في هموم الوجود، بل في «ألغاز اللغة» (Cours de Cambridge, 1930, p. 1): «بتوضيح المشكلة الفلسفية، يُصادَف دائماً نوع من الغموض في التعبير»، لكن يضيف فتغنشتاين «إثبات أنّ الفلسفة هي مسألة مشكلات في التعبير لا يكمن في التقليل من هذه المشكلات» (ibid., p. 4)! يُفتتَح درسه «الفلسفة» (1932-1933م) على تصريح مبدئي يتحدَّى التجريبية: «لا تُحل المشكلات الفلسفية بالتجربة؛ لأن ما نتحدَّث عنه في الفلسفة ليست الوقائع، بل الأشياء التي تكون لها الوقائع مفيدة» (p. 13). «ما يُثير العوائق الفلسفية» التي سمَّاها سقراط «المفارقات»، هو «أننا لا نستعمل اللغة في الممارسة، لكن نقترح توسيعاتٍ نأخذ فيها اللغة في الاعتبار» (ibid., p. 28). مثلما أنّ الفلسفة لا تُفسِّر شيئاً، هي «لا تتوصَّل إلى نتائج. "لا بدَّ من أن يكون الأمر كذلك!" ليس قضية فلسفية. تُرسي الفلسفة فقط ما يُسلِّم بها كل واحدٍ» (RP, § 599).

4-2- تنظيف أفكارنا أو انتقام الخادمة التراقية:

ثمة مقارنة أخرى، نثرية هي الأخرى، بين العالِم الذي تُشبه أبنيته النظرية العمل الهندسي، وخادمة البيت التي تُرتِّب المنزل: «لا نضع الأسس في الفلسفة، بل نُرتِّب الغُرفة، ولأجل ذلك علينا أن نتطرَّق إلى كل شيء مرَّات عدَّة» (Cours de Cambridge, 1930, p. 28). يمكن القول عند اللزوم إن عند فتغنشتاين القائل «أبذِّر جهوداً لا توصف لترتيب الأفكار؛ ترتيبٍ لا قيمة له ربَّما» (VB, 39, trad. mod.). تكتشف «خادمة تراقيا» في «محاورة ثيائيوس» موهبة فلسفية! يُفتَتَح درس شتاء (1930م) على الفكرة نفسها: «لا

بُدَّ من أن تكون الأجوبة التي تُقدّمها الفلسفة عن أسئلتنا أساسية بالنسبة إلى الحياة اليومية، وبالنسبة إلى المعرفة العلمية. عليها أن تكون مستقلة عن الاكتشافات التجريبية للعلم. يبني العلم منزلاً من القرميد الذي لا يُمسُّ من جديد بعدما يوضع لبنة فوق لبنة. تُنظّف الفلسفة غرفةً وعليها أن تتناول الأشياء مرّات عدّة. يكمن جوهر إجرائها في أن تبدأ بالفوضى؛ ولا يهمُّ أن تكون في الضباب بحكم أن الضباب ينجلي تدريجياً» (ibid., p. 48).

هذا لا يعني أن كل مقارنة بين عمل المهندس وعمل الفيلسوف ينبغي رفضه. بعد أن يُطرد من الباب، يعود المهندس من النافذة: «عمل الفلسفة -مثله مثل عمل المهندس- هو اشتغال على الذات. هو العمل على التصوُّر الخاص، على الطريقة التي نرى بها الأشياء (وما نسمعه منها)» (VB, 26)؛ «معنى السؤال هو المنهج الكفيل بوضع الجواب. قُل لي كيف تبحث وأقول لك ماذا تبحث» (RP, 27). لهذا التصوُّر نتائج خطيرة على فكرة الفلسفة ذاتها. مثلما فعل في (**تراكتاتوس**)، يُثمّن فتغنشتاين ضرورة «الرؤية الواضحة» التي يُلخصها مفهوم «اللوحة العامة» (übersichtliche Darstellung) (RP, § 122)، الذي ترجمه كلوسوفسكي بـ«التمثُّل الشامل» (représentation globale). قد توقع هذه الترجمة في سوء فهم مزدوج: لا يتعلَّق الأمر بـ«التمثُّل» (Vorstellung) بل بـ«حضور أو استحضار» (présentation) وبـ«تشكيل» (figuration)؛ حيث الفارق ليس بين «المحلي» و«الشامل»، بل بين الواضح والغامض. ما يهمُّ، في نظر فتغنشتاين، هو أن يكون هذا الاستحضار واضحاً وشفافاً قدر الإمكان.

هناك طريقتان ممكنتان لبلوغ هذا الوضوح: الطريقة البنائية والتأسيسية المستعملة في (**تراكتاتوس**)، والطريقة الوصفية المحضة المستعملة في (**البحوث الفلسفية**): «لا ينبغي للفلسفة أن تمُسَّ بالاستعمال الفعلي للغة، فلا يمكنها، في نهاية المطاف، سوى وصفه. لا يمكنها أيضاً تأصيله. فهي تدع الأشياء على حالها» (RP, § 124). هل تترك خادمة البيت الأشياء على

حالها؟ ليس الأمر مؤكَّداً! العديد من الخادمات يهملنَ بعض الزوايا من البيت، أو؛ لتفادي معاودة التنظيف من جديد الذي تراه مُملاً، يتخلّصنَ من الأشياء المضايقة. كذلك، يعترف فتغنشتاين «بأن ثمة مشكلات لا أتطرق إليها، غائبة عن أهدافي، ولا تنتمي إلى عالمي الخاص» (VB, 18). عندما فرغتُ من العالم -يُوضّح أكثر- «خلقتُ كُتلة بلا شكل (شفَّافة)، وتمَّ التخلّي عن العالم بكل كثافته» كما لو تمَّ حشره في «غرفة المهملات» (Gerümpelkammer) (VB, 19). في ملاحظة أخرى يتورَّع فيها فتغنشتاين عن كونه خالقاً، ويعدّ نفسه مجرَّد «محلّل»، يصف نفسه في وضعية الأطَّار الذي تكمن وظيفته في تأطير اللوحة بمهارة، وتعليقها في المكان المناسب، وبفعله هذا، هو يشارك الرسَّام في عمله (VB, 30).

4-3- الفلسفةُ نشاطاً علاجياً:

لتوضيح الفكرة، التي يُشكّلها حول الفلسفة، غالباً ما يستعمل فتغنشتاين الاستعارة العلاجية، ويُحيطها بتدابير مذهلة. لا يرتبط استعماله لهذه الاستعارة مباشرةً بـ«قلق في الثقافة» كما كان ينتاب نيتشه. باضطلاعه بالوظيفة العلاجية، لم يظهر فتغنشتاين لمعاصريه في صورة «طبيب الحضارة» كما أراد نيتشه أن يتلبَّس أدواره، وإن كان من الممكن التماس نوع من التشاؤم الثقافي على خلفية بعضٍ من ملاحظاته. في المقابل، هو مقتنع بأن «المرض في زمنٍ ما يمكن الشفاء منه بتغيير طريقة العيش لدى المرضى»، ينطبق على فكرة أن «مرض المشكلات الفلسفية يمكن التعافي منه بطريقة مغايرة في التفكير وفي العيش، وليس بطبٍّ من اختراع فردٍ واحد». هذا الدفاع عن نمطٍ جديد في العيش وفي التفكير الموجود في فقرة من «ملاحظات حول أساس الرياضيات»، قام بتعزيزه بمقارنة موحية: «تخيَّل أن استعمال السيَّارة يثير ويُسبّب أمراضاً، وأن البشرية تعاني من هذه الأمراض إلى غاية فقدان العادة في التنقُّل بالسيَّارة لغرض ما أو نتيجة تطوُّر ما» (II, § 25).

تغيير الأسلوب في العيش هو تغيير «شكل الحياة». بمجرَّد إيجاد أشكال

جديدة من العيش، فهي تُترجَم في لُعب لغوية جديدة، نفتقر إلى فكرة دقيقة حولها. وإن كان فتغنشتاين يمتنع عن التنبُّؤ حول الطرائق الجديدة من العيش خلافاً لنيتشه، فهو مقتنع بأنّ الأزمنة ناضجة من أجل لُعب جديدة: «مثلما أدرك الفيزيائيون القدامى فجأةً أنّ معرفتهم بالرياضيات كانت ضئيلة للتحكُّم في الفيزياء، يمكن القول إنّ الأشخاص اليوم يجدون أنفسهم إزاء حسٍّ سليم لا يكفيهم للتغلُّب على المقتضيات الغريبة للحياة. كلّ شيء أصبح معقَّداً إلى درجة أن الاهتداء في الحياة أصبح يتطلَّب روحاً استثنائياً. لم يعُد يكفي اللَّعب بمهارة؛ على العكس، يقفز إلى الذهن السؤال: هل هذه اللُّعبة بالضبط التي تستحقُّ اللَّعب الآن، وما هي اللُّعبة الملائمة؟» (VB 38, trad. mod.).

«من يُدرّس الفلسفة اليوم لا يُقدّم للآخر أغذية بحسب مذاقه، بل أغذية تُغيّر الذوق من أساسه» (VB, 28, trad. mod.). هذا ما يمكن تسميته بالاستعمال الوقائي (usage prophylactique) للفلسفة وربطه بالتشخيص الموجود في الفقرة (593) من (**البحوث الفلسفية**): «السبب الرئيس للأمراض الفلسفية-نظام غذائي أحاديّ الجانب: تغذية تفكيره بنوعٍ واحد من الأمثلة». ينتهي القسم المخصَّص لفكرة الفلسفة في «البحوث» (RP, § 109-133) بقولٍ مأثور يربط مفهوم «اللَّوحة العامة» (übersichtliche Darstellung)، التي تُعبّر، بحسب كيني، عن المظهر «الإيجابي» للتصوُّر الفتغنشتايني للفلسفة، بالاستعارة العلاجية التي تُعبّر، بحسب المؤوّل نفسه، عن المظهر «السلبي»: «لا نريد أن نُمحِّص ولا أن نُكمِّل بطريقة غريبة منظومة القواعد التي تُدبِّر استعمال الكلمات. الوضوح الذي نسعى إليه هو وضوح تام. غير أن هذا يعني فقط أن المشكلات الفلسفية تختفي تماماً. الاكتشاف الحقيقي هو الذي يمنحني القُدرة على التوقُّف عن التَّفلسف متى أريد؛ إنه الاكتشاف الذي يجلُب السُّلَّم للفلسفة، ويُجنّبها الاغتمام بأسئلة تضعها نفسها على محك السؤال. تُطرح الآن طريقة تقوم على ضرب الأمثال؛ ويمكن إيقاف سلسلة الأمثلة. مشكلات -وليس مشكلاً واحداً- يمكن حلُّها

(صعوبات يتمُّ إزالتها). لا يوجد في الفلسفة منهج واحد، بل مناهج عديدة، على غرار العلاجيات المختلفة» (RP, § 133).

الأطروحة نفسها يُعيد إثباتها في الفقرة (255)، باقتضاب: «يُعالج الفيلسوف سؤالاً مثلما يُعالَج المرض». «معالجة السؤال كمرض»: بأيِّ نوعٍ من العلاج يتعلَّق الأمر هنا؟ للوهلة الأولى، يتعلَّق الأمر بالعلاج بالصدمة الذي يقوم على الإزالة، أو تبعاً للعلاج الشكّي المشار إليه من قبل، «بواسطة التحليل». إذا كانت كلّ مشكلة فلسفية تقوم، في نهاية المطاف، على سوء تفاهمٍ لغوي (RP, § 122)، فإن العلاج هو في تخلُّصنا من الوهم. يُشبه هذا العلاج التحرُّر من الأوهام (démystification)، أو التخلُّص من السّحر (désenvoûtement): «الفلسفة هي صراع ضدَّ السّحر (die Verhexung) الذي يمسُّ فهمنا عبر وسائل لغتنا» (RP, § 109).

هذا التشديد على عمل التحرُّر من الأوهام، الذي يُشبّه المشكلات الفلسفية «بالعائق الناتج عن المضايقة»، يمكن مقابلته بالذود عن فكرة العودة إلى الحس المشترك، وهو مبحث سنتطرق إليه في الفصل القادم. ثمة فقرة واضحة من درس خريف (1934م)، تُبيّن أن هذا لم يكن موقف فتغنشتاين الذي يتميَّز كثيراً عن الأطروحات التي دافع عنها جورج إدوارد مور: «يمكن للفلسفة أن تنطلق من الحس المشترك، لكن لا يمكنها أن تبقى في حدود الحس المشترك [...] لأن قضيَّتها هي أن تُخلِّصنا من العقبات التي لا تأتي من الحس المشترك. لا يغيب الحس المشترك عن أيّ فيلسوفٍ في الحياة العادية [...] لا تُجدي محاولة التهرُّب من المشكلة الفلسفية بالاستنجاد بالحس المشترك. اطرحوها كما تُطرح بكل ما أوتيتُم من قوَّة» (Cours de Cambridge, 1932-1935, p. 134).

يُوضّح فتغنشتاين موقفه بالاستعانة باستعارة قاسية: «عليكم أن تتقبَّلوا التمرُّغ في الوحل ثمّ الخروج منه» (ibid., pp. 134-135). «تقوم الفلسفة - يضيف قائلاً- على ثلاثة نشاطات: رؤية الجواب الذي يُقدّمه الحس

المشترك، والانغماس عُمقاً في المشكل الذي يصبح معه جواب الحس المشترك لا يُطاق، والعودة انطلاقاً من ذلك إلى جواب الحس المشترك». تنتهي الفقرة بتحذيرٍ ينبغي أخذه على محمل الجدّ: «لا يُجدي نفعاً في الفلسفة القفز فوق المشكلات» (ibid., p. 135). يتَّضح جليّاً نوع الصعوبة في هذا العلاج: ما يُسبّب المرض (اللغة) هو أيضاً وسيلة العلاج: «تكمن نتائج الفلسفة في اكتشاف لا معنى معيَّن، وظهرت أورام الفهم باصطدامها ضدَّ حدود اللغة. تُتيح لنا هذه الأورام الوقوف على قيمة هذا الاكتشاف» (RP, § 119). توحي صورة الورم أنّ الأمر ليس «مسألة» أوهام نحوية (RP, § 110).

بإرجاع الكلمات من دلالتها الميتافيزيقية إلى دلالتها اليومية (RP, § 116)، بتعبير آخر، بتكثيف غيوم الميتافيزيقا بقطراتٍ من الوقائع اللغوية، يتبدَّى فتغنشتاين محرّراً متصلّباً من الأوهام مثله مثل نيتشه، خصوصاً عندما يُندّد بوهم عُمق المشكلات الفلسفية بوصفه حصيلة سوء تأويل أشكالنا اللغوية (RP, § 111). بناءً على هذا النموذج، على الفلسفة أن تتخلّى عن كل مزاعم تأصيلية. فهي «تكتفي بأن تضع الأشياء أمامنا دون تفسيرها أو تفصيلها. بحكم أن كل شيء بادٍ أمام الأعين، فلا شيء يستحق التفسير. لأن ما يخفى عن إدراكنا لا اهتمام لنا به» (RP, § 126). ما يُحدّد المشكلة الفلسفية، في نظر فتغنشتاين، هو التجربة على طريقة: إنني تائه. «تأتي المشكلة الفلسفية في شكل: "لا أهتدي بأي شيء"» (RP, § 123).

أمام هذا التيه، كان ديكارت ينصح بطريقة واضحة: التقدُّم نحو الأمام إلى غاية إيجاد الطريق. في نظر فتغنشتاين، لا يمكن ممارسة طريقة مباشرة؛ لأن العوائق لا يمكن دائماً تخطّيها؛ بل ينبغي إزاحتها عن مكانها لكي يتسنَّى للمسافر أن يواصل سبيله. الطريقة الوحيدة في إزالة العائق هي إرجاع «الكلمات من الاستعمال الميتافيزيقي إلى الاستعمال اليومي» (RP, § 116). في **(الملاحظات المتنوّعة)**، يُشبّه حلول المشكلات الفلسفية «بالقصَّة الخرافية التي تبدو ساحرةً في القصر الخلَّاب، لكن في الخارج وعلى ضوء النهار،

تتبدَّى مجرَّد قطعة من الحديد (أو أيَّة مادَّةٍ من هذا القبيل)» (VB, 21). لقد أدرك فتغنشتاين أن هذا التبديد في الأوهام من شأنه أن يُخيِّب آمال المستمعين إليه وقرَّائه الذين يبحثون عن أجوبة عن الأسئلة الميتافيزيقية الكبرى على شاكلة: «ما جوهر الخير؟» أو: «لماذا هنالك شيء بدلاً من لاشيء؟». يومئ أيضاً إلى أن الفرق بين التصوُّر الكلاسيكي للفلسفة وتصوُّره الخاص كالفرق بين الخيميائي والكيميائي (Cours de Cambridge, 1930, p. 24).

كان فتغنشتاين على يقينٍ بأن استعمال كلمة «فلسفة»؛ للدلالة على نشاطٍ يُبرز الأخطاء «النَّحوية»، لا يشترك سوى من بعيد مع الفكرة التي شكَّلها أفلاطون حولها. غير أنه كان يرى أن الاستمرارية قويَّة لتسويغ استعمال هذه العبارة، فضلاً عن أن طريقته أتاحت له تبديد «التوعُّك الذهني الذي من المفروض أن تُبدّده الطريقة القديمة» (Cours de Cambridge, 1932-1933, p. 43). يُشبه فيلسوف اللغة بالمعنى الفتغنشتايني بحَكَم في المقابلة منه بالكاهن الكبير. عندما نفتقد قواعد اللعبة اللغوية كما تُلعَب فعلياً، فإنّنا نستسلم إلى غواية الاحتفال بأسرار اللغة. هذا النوع من الاحتفال، في حدِّ ذاته، عبارة عن مرضٍ يتوجَّب أن نشفى منه. يجعل القول المأثور من الفقرة (133) من (**البحوث الفلسفية**) مفهوم المنهج مقابلاً لمفهوم العلاج. يمكن استبدال فكرة العلاج بفكرة المنهج، شريطة وضع الكلمة علاج بالجمع (علاجيات). ينتج هذا التعدُّد العلاجي مباشرةً من تعدُّدية اللُّعب اللغوية. يمكن أن نقول إن كلّ لعبة لغوية تزرع في رأس الفيلسوف بذور مرضٍ خاص. الطبيب الجيّد هو من يُحسن تكييف علاجه بطبيعة المرض، وهذا ما يعجز عنه معظم الفلاسفة.

هل ثمَّة تقارب ممكن لا يكون غريباً[1] مع الفلسفة القديمة؟ يرى فولكه أنّ هذا التقارب ينبغي البحث عنه في التراث الشكي كما عبَّر عنه

---

(1) العبارة بالفرنسية عبارة عن قول مأثور: «مشدود من الشعر» (tiré par les cheveux)، ويُقال لكلّ مسألة (قصة، قضية) غريبة لا تُصدَّق. (المترجم).

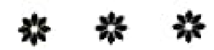
أنيسيديموس (Enésidème) وسكستوس أمبريقوس. يشعر قارئ فتغنشتاين، في بعض الأحيان، بخيبة مماثلة كالتي توحي بها بعض النصوص الشكيَّة. عاجلاً أم آجلاً، عليه أن يواجه ما يَعدّه كيني الصعوبة المحورية التي ورثناها عنه: إذا كانت فائدة الفلسفة سلبية محضة، تكمن في حلّ المشكلات بإزالتها، فما الجدوى من ممارسة الفلسفة؟ إذا لم يكن نشاط الفلسفة هو التفسير بل الوصف، على الفلسفة إذاً أن تُحرّرنا من المشكلات الزائفة التي تُنصّب لنا الفخاخ: «ما هدفك في الفلسفة؟ أن تُري الذبابة كيف تتخلّص من فخ الذباب» (RP, § 309). بإثارة هذه الاستعارة من جديد، تساءل جلبرت رايل عن حق: هل يوجد اختلاف بين ذبابة نجحت في الخروج من الفخ وتلك التي لم تلج فيه بتاتاً؟ ربما يكون جواب فتغنشتاين كالآتي: الاختلاف الوحيد هو أن الذبابة الأولى تُدرك من أيّ طينةٍ جُعلت «المشكلة الفلسفية».

يُقدّم كيني جواباً متبيّناً بالاعتماد على ملاحظة من مخطوطٍ غير منشور: «الفلسفة هي وسيلة تُستخدَم فقط ضدَّ الفلاسفة وضدَّ الفيلسوف القابع في ذواتنا». في نظر كيني، مثلما أن ذُريَّة آدم في اللاهوت المسيحي لا تخلو من الخطيئة، كل إنسان، بمجرَّد أن يستعمل اللغة، هو معرَّض للأخطاء الفلسفية؛ لأن «اللغة هيَّأت الفخاخ نفسها للجميع؛ الشبكة الكبيرة من الطُّرُق المستعملة التي لا تؤدّي إلى أيّ مسلك» (VB, 28). بتبديل مَثَل سائر، أقول جواباً عن سؤال رايل إنّ الذبابة الحذرة تساوي اثنتين. ليس الفيلسوف الفتغنشتايني أكثر علماً من الإنسان العادي، لكن بالنضال مع اللغة ضدَّ اللغة تعلَّم كيف يُقاوم بعض الإغراءات. حصل لفتغنشتاين ما وقع للعديد من الفلاسفة. هو الذي تساءل ذات يوم: «أأنا الذي يعجز عن تأسيس مدرسة، أم أن الفيلسوف لا يمكنه ذلك أبداً؟»، أصبح في ذاته «مؤثّراً»[1]. يواصل

(1) العبارة الحرفية «جعل مدرسة» (faire école)، تُقال لمن ترك بصمة أو أثراً في اللاحقين. (المترجم).

شارحاً: «لا يمكنني تأسيس مدرسة لأنني أتفادى أن أكون مقلَّداً. على كلّ حال، ليس من طرف الذين ينشرون المقالات في المجلات العلمية» (VB, 75). لقد «أثَّر» على الرُّغم منه في لاحقيه وقلَّده العديد، في السرَّاء والضرَّاء.

أولئك الذين يرَون أن هناك أسباباً للاحتراس من سكولائية الفتغنشتاينية الجديدة، من مصلحتهم تعلُّم الاستفهام الآتي (VB, 76): «اللهمَّ ارزق الفيلسوف ملكة الولوج في ما يظهر أمام أعين الجميع». يتناغم هذا الدعاء مع عبارة القول ما قبل الأخير من **(تراكتاتوس)**: «من يرمي السُّلَّم، يرى العالم بدقَّة». رؤية العالم بدقَّة ووضوح ليس معطى للجميع، وهذا الأمر كان فتغنشتاين يعرفه أحسن من أيٍّ كان. (VB, 51): «صعبٌ عليَّ أن أرى ما هو ماثل أمام عينيَّ». لهذه الصعوبة علاقة بالمسألة الأخلاقية للحياة الخيِّرة: «ألّا تفرح، ألّا تحزن، فقط تفهم». يحيل هذا القول المأثور لسبينوزا إلى التعليمة التي وجَّهها فتغنشتاين إلى نفسه، وبطريقة غير مباشرة إلى رفاقه في الدرب: «لا تؤاخذ، لا تنتقم من أيّ شيء، انظر وقُل الأشياء كما تنبري لك- لكن ما تراه هو ما يعكس نوراً جديداً على الوقائع» (VB, 51).



المراجع

Sources:

- Wittgenstein, Ludwig, Schriften, vol. 1-8, Frankfurt, Surhkamp, 1969.
- Tractatus logico-philosophicus, trad. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993.
- Carnets 1914-1916, trad. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1971.
- Tractatus logico-philosophicus suivi des Investigations Philosophiques par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, coll. «Tel», nº 109.
- Cours 1930-1932, trad. Gérard Granel, Mauvezin, TER, 1984.
- Le Cahier bleu et le Cahier brun, Paris, Gallimard, 1965, coll. «Tel», 1988.
- Leçons et Conversations suivies de Conférences sur l'éthique, trad. Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1972.
- Fiches, trad. Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1971.
- De la Certitude, trad. par Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1976, coll. «Idées», p. 344.
- Vermischte Bemerkungen. Remarques mêlées, trad. Gérard Granel, Mauvezin, TER, 1984.
- Remarques sur le Rameau d'or de Frazer, trad. Jean Lacoste, Lausanne, L'ôge d'Homme, 1982.
- Études préparatoires à la 2e partie des «Recherches philosophiques», Mauvezin, TER, 1985.

- Remarques philosophiques, trad. Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1975.

Données biographiques:

- Bartley, William Warren III, Wittgenstein. La Salle, Ill., Open Court, 1985; trad. fr. par Paul-Louis van Berg: Wittgenstein, une vie, Bruxelles, Complexe, 1978.
- Druty, Maurice, Conversation avec Ludwig Wittgenstein, trad. fr. par Jean-Pierre Cometti, Paris, PUF, 2002.
- Janik, Allan, Toulmin, Stephen, Wittgenstein's Vienna, New York, Simon and Schuster, 1973, trad. par Jacqueline Bernard: Wittgenstein, Vienne et la modernité, Paris, PUF, 1978.
- McGuiness, Brian, Wittgenstein, A Life, T.I: Young Ludwig 1889-1921, Londres, Duckworth, 1988, trad. fr. par Yvonne Tenenbaum, Wittgenstein. 1. Les années de jeunesse, Paris, Seuil, 1991.
- Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951, Wiley-Blackwell, 2008.
- Monk, Ray, Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius, New York, Free Press, Maxwell Macmillan International, 1990.

Introductions générales:

- Chauviré, Christiane, Ludwig Wittgenstein, Paris, Seuil, 1989.
- Kenny, Anthony, Wittgenstein, Penguin Books, 1973, trad. fr.: Ce que Wittgenstein a vraiment dit, Paris, Marabout, coll. «Marabout Université», 1975.
- Fann, K.T., Wittgenstein's Conception of Philosophy, Oxford, Blackwell, 1969.
- Grayling, A.C., Wittgenstein: A Very Short Introduction, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Malcolm, Norman, Ludwig Wittgenstein: A Memoir, Londres, New York: Oxford University Press, 1958.
- Pears, David, Wittgenstein, Paris, Seghers, 1970.
- Schulte, Joachim, Wittgenstein. Eine Einführung, Stuttgart, Reclam, 1989, trad. angl. par William H. Brenner et John F.

Holley: Wittgenstein: An Introduction, Albany, State University of New York Press, 1992.

- Wright, Georg Henrik von, Wittgenstein, Oxford, Blackwell, 1982; trad. fr. par Elisabeth Rigal: Wittgenstein, Mauvezin, TER, 1986.

Commentaires:

- Baker, Gordon P., Hacker, Peter, Meaning and Understanding. An Analytical Commentary of Wittgenstein's Philosophical Investigations, Oxford, Blackwell, 1980.
- Favrholdt, David, An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus, New York, Humanities Press, 1966.
- Hallett, Garth, A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations, Londres, Cornell University Press, 1977.
- Schulte (éd.), Joachim, Texte zum Tractatus, Frankfurt, Surhkamp, 1989.
- Stenius, Erik, Wittgenstein's Tractatus, Oxford, Basil Blackwell, 1960.

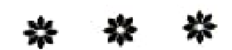
Monographies:

- Baker, Gordon P., Hacker, Peter, Scepticism. Rules and Language, Oxford, B. Blackwell, 1984.
- Bouveresse, Jacques, La Parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique, Paris, Minuit, 1971.
- Wittgenstein: la rime et la raison. Science, éthique et esthétique, Paris, Minuit, 1973.
- Le mythe de l'intériorité. Expérience, Signification et langage privé chez Wittgenstein, Paris, Minuit, 1976.
- Brockhaus, Richard R., Pulling Up the Ladder: The Metaphysical Roots of Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus, La Salle, Ill.: Open Court, 1990.
- Cavell, Stanley, The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy, 1979.
- Creegan, Charles, Wittgenstein and Kierkegaard. Religion,

Individuality and Philosophical Method, Londres, Routledge, 1989.

- Drury, Maurice O'Connor, Berman, David, Fitzgerald, Michael, Hayes, John (éd.), The Danger of Words and Writings on Wittgenstein, Londres, Routledge & Kegan, 1973.
- Fonteneau, Françoise, L'éthique du silence. Wittgenstein et Lacan, Paris, Seuil, 1999.
- Glock, Hans-Johann, A Wittgenstein Dictionary, Oxford, UK, Cambridge, Mass., Blackwell, 1996.
- Hacker, Peter, Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy, Oxford, UK; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.
- Hacker, Peter, Baker, G.P., Wittgenstein: Understanding and Meaning, Oxford, B. Blackwell, 1980.
- Scepticism, Rules and Language, Oxford, B. Blackwell, 1984.
- Wittgenstein: Rules, Grammard and Necessity, Oxford, B. Blackwell, 1985.
- Wittgenstein: Meaning and Mind, Oxford, B. Blackwell, 1990.
- Wittgenstein: Mind and Will, Oxford, B. Blackwell, 1996.
- Hadot, Pierre, Wittgenstein et les limites du langage, Paris, J. Vrin, 2004.
- Kenny, «Wittgenstein über Philosophie», in Ludwig Wittgenstein, Schriften, Beiheft 3, Frankfurt, Surhkamp, 1969, pp. 9-34.
- Klagge, James C., Wittgenstein: Biography and Philosophy, Cambridge University Press, 2001.
- Kripke, Saul, Wittgenstein on Rules and Private Language, Basil Blackwell Publishing, 1982.
- Monk, Ray, How To Read Wittgenstein, New York, Norton, 2005.
- Müller, A., Ontologie in Wittgenstein Tractatus, Bonn, H. Bouvier, 1967.

- Rentsch, Thomas, Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie, Stuttgart, A. Klett Cotta, 1985.
- Specht, Ernst Konrad, Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen in Spätwerk Ludwig Wittgensteins, Kantstudien, t. 84, Köln, Universitätsverlag, 1963, trad. anglaise par D.E. Walford, The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy, Manchester University Press, 1967.
- Schulte, Joachim, Erlebnis und Ausdruck. Wittgensteins Philosophie der Psychologie, München, Philosophia, 1987.



الفصل الثالث عشر

«من الفهم السقيم إلى الفهم السليم»

(فرانتس روزنتسفايغ)

«بعدما استغرقت الفلسفة كلّ شيء فيها، وأعلنت عن كينونتها العالمية، يكتشف الإنسان فجأةً أنه لا يزال هنا، هو الذي وجّهته الفلسفة منذ مدّة. ليس كإنسان يُحرز النّصر -هذا الإنسان ابتلعه الحوت ويقضي وقته في تلاوة الأناشيد في بطن الحوت-، بل كـ"أنا"، "أنا هو مجرّد هباء ورماد". إنني هنا دائماً، أنا "الأنا"، ذات خاصة وعادية جداً، الأنا اسماً ولقباً، الأنا هباءً ورماداً. أتفلسف، أي الجُرأة في اتّخاذ موضوع فلسفتي المهيمنة الكونية التي هي الفلسفة [...]. الأمر المذهل ليس أن يتفلسف الفرد، لكن أن يوجد هنا دائماً، ويجرؤ على التفوّه بأنه يتجرّأ على "الحكمة"».

Noyau originaire de l'Étoile, trad. mod.

المرحلة الأخيرة من بحثنا حول الاستعمالات الفلسفية للاستعارة العلاجية مخصَّصة للفيلسوف اليهودي فرانتس روزنتسفايغ (1886-1929م)،

وعلى وجه التحديد رسالته (**دفتر حول الفهم السَّليم والسَّقيم**)[1]. سأتصرَّف وفق ثلاث مراحل تُناسب تقريباً الحدود التوجيهية الثلاثة: «التجربة الفلسفية»، «الرياضات الروحية»، «علاجيات النفس». سأشير في البداية إلى عناصر من حياة وأعمال الكاتب (1)، ثم أدرس مشروع «فكر جديد» يجد تعبيره اللائق في كتاب (**نجمة الفداء**)[2] (2)، وأقترح في الأخير قراءة تحليلية لكتاب (**دفتر حول الفهم السليم والسقيم**) المدوَّن عام 1921م (3).

1- من «العُذر» إلى «هُنا»: الحياة تحت تأثير النجمة:

من وجهة نظر بيوغرافية، ثمة تشابهات بين روزنتسفايغ وفتغنشتاين. كلاهما من أصول يهودية، وقد شاركا في حرب البلقان. تبلورت أعمالهما الأساسية في خنادق الحرب العالمية الأولى، تحت نيران العدو، ويؤكّدان أن أعمالهما تنطوي على منتهى خطابهما حول الفلسفة. لكن، من وجهة نظر فلسفية، لا يشتركان في العديد من القضايا. إذا كان بالإمكان ربط روزنتسفايغ بالتراث الفلسفي، يمكن وضعه في الخط نفسه الذي يجمع كيركغور ونيتشه، على اعتبار أنه يناضل مثلهما ضدَّ الخصم نفسه: المثالية الألمانية، وخصوصاً الهيغلية. مثلهما، حاول أن يكون فيلسوف الوجود. هنا تتوقَّف أوجه المقارنة، لأن علاقة النزاع التي عقدها روزنتسفايغ مع هيغل وشلينغ تختلف عن كيركغور ونيتشه. في حالته، يعترف بدَيْنه تجاه التراث الكبير للمثالية الألمانية، وهي الفترة التي كان فيها أستاذ الفلسفة والفيلسوف شخصاً واحداً.

الثقة التي تنبري له من هؤلاء «فنَّاني العقل»، لم تمنعه من وضع أنساقهم الفلسفية على محك النقد الراديكالي. يصف موقفه من المثالية الألمانية بمحاكاة تهكُّمية للغة الجدلية عند هيغل: «غوته هو الأطروحة، كانط هو

---

(1) Das Büchlein vom gesunden un kranken Menschenverstand.

(2) Der Stern der Erlösung (L'Étoile de la Rédemption).

نقيض الأطروحة، والجمع لم أجد له اسماً آخر سوى اسمي». وُلد روزنتسفايغ في الخامس والعشرين (25) من كانون الأول/ ديسمبر في كاسل بألمانيا، في عائلة من البرجوازية اليهودية المندمجة. بدأ دراسة الطب عام (1903م)، على الرغم من ميله البارز نحو الفن والأدب، في غوتنغن أولاً، ثم لثلاثة سداسيات في ميونيخ ثانياً. بعد السداسي الرابع، درس في فرايبورغ حيث تابع ندوة حول كانط عند الأستاذ يوناس كوهن (Jonas Cohn). بعد نجاحه في الامتحانات الجزئية في الطب، باشر سنة (1907م) دراسة التاريخ والفلسفة في جامعات غوتنغن وفرايبورغ وبرلين، توَّجها سنة (1912م) بمناقشة رسالة الدكتوراه حول هيغل والدولة، تحت إشراف فريدريش ماينكه (Friedrich Meinecke). في هذه الأطروحة التي نُشرت سنة (1920م)، استشعر روزنتسفايغ بخطر أن تتحوَّل الدولة إلى صنمٍ يقتضي التضحية من طرف الفرد والأمَّة. قادته تاريخانية ماينكه إلى تبنِّي موقف شكي بخصوص الفلسفة.

خلال سنوات التكوين الأكاديمي، كان الأفق الفكري لروزنتسفايغ هو نفسه بالمقارنة مع أغلب اليهود المثقفين في ألمانيا، يحيا في علاقة وثيقة مع المسيحيين الذين كان يشترك معهم في بعض القيم. قاد هذا الأمر البعض منهم، مثل هانس أهرنبيرغ (Hans Ehrenberg)، ابن عم روزنتسفايغ، إلى التحوُّل إلى المسيحية والحصول على المعمودية. في رسالة إلى والديه، برَّر روزنتسفايغ قرار ابن عمّه بأن أثبت «أننا مسيحيون في كل شيء، ونحيا في دولة مسيحية، ونتردَّد على مدارس مسيحية، ونقرأ كتباً مسيحية؛ ثقافتنا كلها تقوم على أساسٍ مسيحي». شارك روزنتسفايغ عام (1910م) في ملتقى الفلاسفة والمؤرخين الشباب في بادن-بادن، الذي تعرَّف فيه إلى أوجن روزنشتوك (Eugen Rosenstock) (1888-1973م)، محاضر في القانون الدستوري الوسيطي في جامعة ليبتسغ، وتحوَّل هو الآخر من اليهودية إلى المسيحية. إلى جانب رودولف وهانس أهرنبيرغ، أصبح روزنشتوك، المقتنع

هو الآخر بأن الحاجات الروحية للإنسان الغربي لا يمكن إشباعها سوى بالإيمان المسيحي، المرشد الحاسم للتطوُّر الفكري والروحي لروزنتسفايغ خلال سنوات (1910-1913م).

في النقاشات الطويلة، التي بلغت ذروتها المأساوية ليلة السابع (7) من تموز/يوليو (1913م)، أقنع روزنشتوك روزنتسفايغ بأن النسبوية الفلسفية التي كان يؤمن بها أفلست. في رسالة بتاريخ الثالث عشر (13) من آب/أغسطس (1917م)، يستحضر روزنتسفايغ هذه المحادثة واصفاً روزنشتوك في دور الفاحص الكبير[1] الذي كان يُحطّمُ كل أعذاره في ختام استنطاقٍ قاسٍ. وإن كان روزنتسفايغ يعترف برغبة في الانتحار راودته في مطلع النهار، إلا أنه اكتشف باستعراض اللحظات الماضية الـ«هُنا» (ibi) -«هُناه» (son Da) بتعبير هايدغر- الخفيّ في كل «أعذاره» (alibis) الفكرية: قرَّر في شهر أيلول/سبتمبر أن يبقى وفيّاً لإيمان أسلافه وأن يعيش حياة تناسب الإيمان اليهودي[2]. دون أن تكون هنالك نيَّة اللَّعب بالكلمات، يمكن القول بأن انطلاقاً من هذه اللحظة، أصبح «روزنتسفايغ» («جذع شجرة الورد») «روزنشتوك» («شجرة الورد المتسلّقة»)، وأصبح «روزنشتوك» هو «روزنتسفايغ»، بمعنى مجرَّد غُصن مسيحي من الشجرة اليهودية[3].

---

(1) الكلمة (Inquisiteur) تعني في الأصل، في المسيحية، قاضي محاكم التفتيش في فحص النوايا وما ينجرُّ عنها من تُهمة أو تبرئة. ويدل الآن على من يتمتَّع برؤية فاحصة ومتمعّنة تتسلَّل في التفاصيل وتكشف عن المقاصد. (المترجم).

(2) «Also du sagtest dein Geheimnis, warfst mich eben dadurch sofort von meinem angemassten Richterstuhl herunter, stiegst selbst hinauf und verhörtest mich in Grund und Boden, zerrissest mein künstlich vor mir selbst gesponnenes Alibi, bis ich mir mein Geständnis ablegte und das alibi auf das ibi zu übernehmen mich gezwungen sah». Franz Rosenzweig, Die «Gritli»- Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Hussey. Avec une préface Rafael Rosenzweig, édité par Inken Rühle et Reinhold Mayer, Tübingen, Bilam, 2002, p. 21. Ce volume sera cité par suite sous le sigle : GB.

(3) Pour osée qu'elle soit, cette interprétation peut s'appuyer sur la terre émouvante =

تزعزع روزنتسفايغ بحُجج صديقه، وقرَّر أن يتحوَّل هو الآخر إلى المسيحية، «ديانة الغرب». بالنسبة إليه وإلى روزنشتوك أيضاً، كلمة «الوحي» (Révélation) كانت مرادفة لكلمة «الوجهة» (orientation). مسألة «معنى المعنى» التي شغلت بال العديد من فلاسفة اللغة لا يمكن حلُّها سوى بعبارات الوجهة: معرفة أين الذهاب ومع مَنْ. بعد ذلك بشهرين، في أيلول/ سبتمبر (1913م)، في إرادته الدخول في الكنيسة المسيحية بوصفه يهودياً وليس وثنياً، حضر قدَّاس يوم الغفران (Yom Kippour) في معبد يهودي ببرلين. أقنعته التجربة بأن الوحي مفهوم كـ«وِجْهَة» يمكن أن يجده أيضاً في الإيمان اليهودي. في رسالة كتبها في تشرين الأول/أكتوبر (1913م)، أخبر رودولف أهرنبيرغ بأن المعمودية المسيحية لم تكن ضرورية ولا ينبغي التحسُّب لها. المهمَّة التي كانت على عاتقه بعد الآن هي التعبير عن الوجهة الجديدة التي اتَّخذتها حياته في «فكرٍ جديد» صارم وجسور إلى حدٍّ ما.

في نهاية رسالته إلى روزنشتوك، يعترض روزنتسفايغ على تأويل اختزالي في السيرة الذاتية: «التقينا في الأثير الكوني مع نجومنا، وليس كبشر يتطوَّرون في الحياة الدنيا»[1]. بعد ذلك بشهور، بدأت نجمة روزنتسفايغ في التشكُّل: إنها (**نجمة الفداء**). في (1914م)، سنة لقائه الأول بمارتن بوبر (Martin Buber)، الذي كان يناديه «الحاخام مارتن دي هيبنهايم»[2]، حضر دروس فلسفة الدين التي كان يلقيها هارمان كوهن (1842-1918م) في

= que Rosenzweig écrit le 5 avril 1918, peu après la mort de son père et de celle de Hemann Cohen: «j'étais par terre, tel un rameau arraché; jamais, je n'avais réalisé à quel point je n'avais été qu'un simple rameau. Mais voilà que, subitement, je sentais que moi-même j'étais maintenant enfoncé dans la terre, j'avais pris racine et j'étais devenu lignage» (GB, 67).

(1) «Wir sind uns im Weltäther begegnet, mit unsern Gestirnen, nicht als die Menschen als die wir da unten herum laufen» (GB, 22). Ailleurs, Rosenzweig parle de «collision de planètes» (p. 39) ou du «caractère planétaire des rapports interhumains» (GB, 42), pour décrire la dialectique de rapprochement et d'éloignement qui caractérise sa relation avec ses amis les plus proches.

(2) Rabbi Martin de Heppenheim.

برلين في المدرسة العُليا للعلوم المتعلّقة باليهودية[1]. ضمّه المعلّم الكبير للكانطية الجديدة في ماربورغ مكوّناً للطلبة الذين كانوا يتابعون ندوته، وأسند إليه قراءة الامتحانات الخاصة بكتابه (**دين العقل المستخلص من المصادر اليهودية**)[2]. الكلمة-المفتاح في فلسفة الدين لدى كوهن هي «التَّضايُف» (corrélation)، وهي مكافئ فلسفي للكلمة الإنجيلية «العَهْد» (Alliance). ساعد ترابط الأفكار[3] لدى كوهن روزنتسفايغ على إعادة اكتشاف الأهمية الفلسفية «للكلمة الصغيرة و»[4]، تضايف بين الله والبشرية، البشرية والله، الله والطبيعة، الطبيعة والله.

عندما اندلعت الحرب العالمية الأولى، التحق روزنتسفايغ بالصليب الأحمر في برلين، قبل أن يُجنَّد في الجيش الاعتيادي. في (1916م)، كُلِّف بالسرّية المدفعية المضادة للطيران في جبهة مقدونيا (Macédoine). خلال الحرب، تبادل روزنشتوك وروزنتسفايغ عدَّة رسائل يقارنان فيها بين نتائج خياراتهما الوجودية. في ربيع (1917م)، اقترح روزنتسفايغ على روزنشتوك أن يناديه بصيغة المفرد (tutoyer). لم تمنعه هذه الصداقة الجديدة من أن يُثبت بقوَّة فرادة المكان الذي يقيم فيه. عبَّر عن اختلافه مستشهداً بالتصريح الشهير للوثر أمام مجلس فورمس[5]: «هنا مقامي، لا يمكنني التصرُّف بغير ذلك. اللهمَّ أعنّي بنجدتك، آمين»؛ مشيراً إلى أن من الممكن أن يكون

---

(1) Hochschule für die Wissenschaft des Judentums.

(2) Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.

(3) Beziehungsdenken.

(4) «petit mot et».

(5) مجلس فورمس (Diète des Worms) هو مجلس الدويلات الجرمانية من الإمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة، المنعقد في مدينة فورمس، في سنوات 829 و926 و1076 و1122 و1231 و1495 و1521م. مثل لوثر أمام المجلس في سنة 1521م، وأدلى بالتصريح الذي ختم على بداية الإصلاح الديني في المسيحية. (المترجم).

النقاش المطوَّل حول هذه العبارة «هنا مقامي»، لكن «لا يمكنني التصرُّف بغير ذلك»، لا يُعبِّر سوى في النشيد (GB, 6) - نشيد الأناشيد، بلا شك.

حثَّته تجربة العسكرة بلا روح، التي كان يخشى فيها من نشوء عالم الجماعية الاشتراكية الذي أصبح «هندنبورغ»[1] خالياً من كل بشر، و«لودندورف»[2] تهيمن عليه منظَّمة بيروقراطية، على اقتراح يوتوبيا مضادَّة تقوم على الحوار: «يهوى البشر "الأنت" (le Toi) مثلما يحبون الحياة، لأنهم ذاقوا "الهو" (le «lui») والموت» (GB, 44). ثمَّة عامل بيوغرافي طرأ ليُعكِّر صفو النجوم الفلكية لإحدى أكبر صداقات القرن. في رسالته بتاريخ الثاني (2) من أيلول/ سبتمبر (1917م)، حيث كان يتعلَّق الأمر بساحة مينستر (Münsterplatz) بفرايبورغ، «هذه روما الألمانية من الجنوب-الغربي»، يصف روزنتسفايغ بنبرة تهكُّمية الفكرة التي يُشكِّلها الفلاسفة عادةً حول الفلسفة: سُلحفاة تحمل على الكتف الكرة الأرضية. بحكم أن الفلسفة مقتنعة بأن هذه الصورة تُعبِّر عن أصالتها العميقة، تكشف أيضاً عن طابعها المحدود. تحجب هذه الفلسفة حدثيتها بالذات، مع خطورة أن «تشنق نفسها» كما يقول شكسبير، لأنها عاجزة عن فبركة «جولييتا واحدة».

«فلسفة معلَّقة، هل يمكنها أن تصنع جولييتا؟»[3]: لم يكن استشهاد روزنتسفايغ بهذه العبارة من «روميو وجولييتا» (Romeo and Juliet) بمحض

---

(1) باول فون هندنبورغ (Paul von Hindenburg) (1847-1934م): عسكري ورجل سياسي ألماني. تقلَّد وظائف عديدة في الجيش الألماني إلى غاية حصوله على لقب مارشال. (المترجم).

(2) إيريش لودندورف (Erich Ludendorff) (1865-1937م): عسكري ورجل سياسي ألماني. أدار العمليات في الحرب العالمية الأولى بين 1916م و1918م. بعد صعود هتلر إلى سدة الحكم، اعتزل السياسة وتنبَّأ بعواقب وخيمة على مستقبل ألمانيا تحت الحكم النازي. رفض لقب مارشال الذي منحه إياه هتلر. (المترجم).

(3) «Hang up philosophia, can she make Juliet?».

المصادفة. «جوليبتا» موجودة بالفعل، ويعرفها روزنتسفايغ جيّداً: إنها زوجة صديقه الحميم. في (1914م)، تعرَّف روزنشتوك إلى السويسرية مارغريت هيسي (Margritt Hüssey)، التي كانت تدرس تاريخ الفن في فلورنسا. تزوَّجها قبيل الحرب العالمية الأولى، بربط اسمها باسمه. ابتداءً من حزيران/ يونيو (1917م)، احتوت مراسلات روزنتسفايغ على مارغريت هيسي، وتغيَّرت النبرة تماماً انطلاقاً من شباط/ فبراير (1918م)، عندما وقع روزنتسفايغ في حبّها، وكان قد التقى بها قبل ذلك في المنزل العائلي في كاسل. كان يناديها بالعبارة «عزيزتي غريتلي»[1]، وستصبح الشاهد المميَّز على النشأة التدريجية لكتاب (**نجمة الفداء**)، كما تُبرزه الألْف رسالة المتبادلة بينهما في سنوات (1917-1922م).

النجوم المثلَّثة الشكل، وخصوصاً عندما يمتزج بها الحب، هي في غالب الأوقات كوميديا الشارع. لم تكن هذه، في الواقع، الفكرة التي شكَّلتها هذه الكائنات الثلاثة حول علاقتها، التي سينعتها روزنشتوك لاحقاً بأنها «ثالوث معيش ومتجسّد». في إحدى رسائله، يُعرّف روزنتسفايغ سلوكه الأساس برغبته في القبول بالواقع كما ينبري له، بكل المخاطر التي ينطوي عليها[2]. تستحضر رسالته الأولى إلى مارغريت المؤرَّخة بالتاسع والعشرين (29) من تموز/ يوليو (1917م)، التي تبدأ بالصيغة «عزيزي الكائن الفريد»، وتنتهي بالصيغة «عزيزي الكائن الجديد»، مسامرة ثلاثية استخدم فيها روزنتسفايغ كلمات (مثلاً كلمة «الدرب») مترجمة مباشرة عن العبرية، ولم يكن هذا يمنع صديقته من الإصغاء إليها كما لو كان يتلو العهد الجديد. لا يمكن تعدّي مجموع الكائنات الفريدة سوى على الجسر الضيّق للكلمات. لكن -يُحدّد روزنتسفايغ- «الأفراد، الأنا والأنت، يُشيّدون جسورهم الخاصة

---

(1) Ma chère Gritli.

(2) «ich nehme die Wirklichkeit gefährlicher, si muss ganz heran und so "wie sie geritten und gefahren kommt"» (GB, p. 4).

التي يلتقون فوقها فعلياً، بكل ما أوتي حضورهم من قوّة»(1). تتّخذ الاستعارة بأسها عندما تؤخَذ هذه الملاحظة في الاعتبار: «غير أن هذه الجسور تخلو من درابازين أو مساند، ويمكن أن يؤذي نفسه من يسقط من الجسر»(2). بعبوره الجسر الضيّق في علاقته بأوجين روزنشتوك و«غريتلي»، كان روزنتسفايغ يتقدَّم خطوة في تدوين **(نجمة الفداء)**.

يمكن قراءة الكتاب كالصدى الأخير لفكرة الفلسفة الموروثة عن المثالية الألمانية: ينبغي أن تكون الفلسفة نسقية، وإلا يستحيل البقاء على الحياة. لكن وضع روزنتسفايغ في أحد الأغصان العالية من شجرة النَّسَب للمثالية الألمانية ليس سوى نصف الحقيقة. الأكثر من ألْف **«رسائل غريتلي»**، المنشورة عام (2002م) من طرف إنكن ريهله (Inken Rühle) ورانيهولد ماير (Reinhold Mayer)، تُجبرنا على مراجعة الفكرة التي عقدناها حول نشأة **(نجمة الفداء)**(3). «عزيزتي غريتلي»، يكتب روزنتسفايغ في رسالة بتاريخ الثامن عشر (18) من آذار/مارس (1918م)، «يتحدَّث البشر دائماً بنبرة ذكيَّة وغير مكترثة، كما لو كان بإمكانهم رؤية بعضهم بعضاً. ثمَّ وبشكل جديد، يختبرون تجربة أنه لا وجود لهذه "رؤية بعضهم بعضاً"، بل دائماً أن يشعروا ببعضهم بعضاً. نعيش بتآلف في وحدة بعضنا بعضاً دون أن نعترف بذلك. كل حبل يهتزُّ باهتزازاته، لكن في الهواء، تتحوَّل الحبال كلها إلى اهتزازٍ واحد. لا حبل يبقى بمفرده. من يظنُّ أنه اشترى تذكرة ليجلس في قاعة المسرح وقت العرض، يأتي مُعيّن المقاعد في المسرح ويطلب من سيادته أن يتوجَّه إلى خشبة العرض ليشارك في اللُّعبة».

---

(1) «Dagegen die Singulare, das Ich und das Du, schalagen sich ihre eigenen Steg, und darauf kommen sie wirklich, in aller Gengenwärtigkeit zusammen» (GB, p. 17).

(2) «Freilich ohne Geländer sind diese Stege und man kann bös herunterfallen».

(3) GB, p. 122.

ما يُسمّيه كانط في إحدى دروسه حول الأنثروبولوجيا بـ«اللُّعبة الكبيرة للحياة»، التي لا أحد يتملَّص منها، عاشها فرانتس وأوجين و«غريتلي» في «ثلاثة أشخاص»، كل واحدٍ على طريقته بما يحتمله هذا العيش من فرح وترح. «أرأيتِ» -يقول روزنتسفايغ إلى «عزيزته غريتلي» بتاريخ العاشر (10) من شباط/فبراير (1919م)، قبل الانتهاء من **(نجمة الفداء)** بأيام، «أن نكون "نحن" بذواتنا ليس شيئاً ملغزاً، هذا بارز لكلّ من يريد رؤيته؛ لكن أن نكون "أنا" و"أنتِ"، "أنتِ" و"أنا"، أن نستطيع أن نصير ذلك، أن يُسمح لنا بأن نصيره، وأن نبقى كذلك -يا عزيزتي، أنتِ هي أنتِ لي، وأنا هو أناكِ، هذا هو اللُّغز الذي لم أتوقَّف عن محاولة الكشف عنه، إذا لم أحبِّذ العدول عن الأحجية، وأن آخذ اللُّغز كما هو: معجزة أحمد وجودها» (GB, 235).

مثلما أن «الاعتراضات والأجوبة» لا تنفصل في نص «تأمُّلات ميتافيزيقية» لديكارت، كذلك المراسلة بين أوجين وفرانتس وغريتلي لا تنفصل في نص **(نجمة الفداء)**. يبادر روزنتسفايغ إلى بعث النُّسخة الأولى من كتابه إلى هانس أهرنبيرغ، وإلى مارغريت هيسي، ويستعجل في رغبته في قراءة النُّسخة النهائية شفهياً لكلّ كتاب من **(نجمة الفداء)** بعد أن يتمَّ رقنها على الآلة الكاتبة، ويترقَّب ردود أفعالهما. كانت والدة روزنتسفايغ، التي كانت علاقتها به مضطربة، وانتابتها فترات من الابتزاز بالانتحار، على حقّ عندما اتَّهمت ابنها بأنّه «محترف في المراسلة» (GB, 472). إذا كانت المراسلة تتيح لنا تتبُّع النشأة الفعلية لـ**(نجمة الفداء)** يومياً، ما سمَّاه شلايرماخر «النُّطفة الخلّاقة» أو «القرار التوليدي» (Keimentschluss)، لسنة (1917م) إلى غاية النُّسخة النهائية، فهي تُقدّم لنا أكثر من ذلك: الإمكانية النادرة الجديرة بالإعجاب في كونها الشاهد على فعل التفكير في ميلاده المباشر[1]، كما كان يُقال في العصر الوسيط.

عندما يكتب روزنتسفايغ: «أشعر جسدياً كيف أنّ الأفكار تتكاثر

(1) In actu exercito.

وتتشعَّب في ذاتي، وأدرك في كلّ مرة كيف أنّ الجذور نفسها ترفع النُّسغ في الغصون الجديدة. الشعور بهذا الأمر يستحق العيش»[1]، فهو لا يُقدّم لنا مجرَّد أحوال نفسية عابرة. فهو يُبيّن لنا، بعيون غريتلي وأوجين، كيف أنّ فرانتس أصبح روزنتسفايغ، مؤلف (**نجمة الفداء**). ككلّ مقارنة، المقارنة بين (**نجمة الفداء**) و(**التأمُّلات الميتافيزيقية**) مضلّلة جزئياً، يكفي أنّ المراسلات بين ديكارت ومراسليه هي كلّ شيء ما عدا رسائل حب. في إحدى رسائله إلى غريتلي، بتاريخ السادس (6) من آب/أغسطس (1917م)، يُقدّم لنا روزنتسفايغ مفتاحاً في القراءة التأويلية يستعيره من (**سنوات السفر لفلهلم مايستر**)[2] ليوهان غوته. فهو مستخلص من الفصل الحادي عشر من الكتاب الثاني، تحت عنوان: «تأمُّلات في دلالات الجوَّالين»[3]: «الأدب هو شذرة الشذرات؛ النزر اليسير لما حصل وقيل، تمَّ قيده بالكتابة، والنزر اليسير من المكتوب تمَّ الاحتفاظ به»[4].

مدوّناً في جبهة مقدونيا، يستحضر روزنتسفايغ النص عبر الذاكرة بإسناده إلى يوهان بيتر إيكرمان (Johann Peter Eckermann) صاحب (**محاورات مع غوته**). يتضمَّن استشهاده خطأين بارزين: من جهة يُعوّض روزنتسفايغ «ما حصل» بـ«ما تمَّ التفكير فيه»، ومن جهة أخرى «تمَّ الاحتفاظ به» بـ«وصل إلينا»[5]. يُثبت التعديل الأول القيمة التي يُضفيها روزنتسفايغ على عمل

---

(1) «Ich spüre fast körperlich die Gedanken in mir wachsen un sich verzweigen, und spüre wie immer aus den gleichen Wurzeln die Säfte in die neuen Zweige steigen. Das ist ein Gefühl, um das es sich allein schon lohnte zu leben» (GB, 144).

(2) «Wilhelm Meisters Wanderjahre».

(3) «Betrachtungen im Sinne der Wanderer».

(4) «Literatur ist das Fragment der Fragmente ; das wenigste dessen, was geschah und gesprochen worden, ward geschrieben, vom Geschriebenen ist das wenigste übriggeblieben».

(5) «das wenigste von dem, was gedacht, ist aufgezeichnet (worden), das wenigste von dem, was niedergeschrieben wurde, ist bis auf uns gekommen». (GB, 18).

التفكير الذي، عندما يتمُّ في صيغة المتكلّم، يُصبح حدثاً حقيقياً. يدعونا التعديل الثاني إلى التأمُّل في فعل التوصيل الذي لا ينحصر في الاحتفاظ بالإيداع المثبَّت نهائياً، بل يمرُّ عبر الصوت الحي للشاهد. هذا ما يُبيّنه الشرح الذي يُضيفه روزنتسفايغ إلى الاقتباس: «وبشكل عام، لا يوجد الكلام هنا لكي "يُحتفَظ" به، بل لنجيب عنه، وإذا لم تكن هنالك كتابة أصلاً، فعلى البشرية أن تجد في الكلام، وتجد في سبيلها، الجواب والكلام المضاد = الكلام والكلام بالمقابل، إلى غاية أن يُدوّي الكلام الأقصى يوم القيامة»[1].

كُتبت هذه السطور قبل أن تتفتَّق «الخليَّة الأولية» لكتاب (**نجمة الفداء**) في ذهن روزنتسفايغ، وتُلقِّن التلاحُق في الكلام المتبادل والأجوبة (التي هي أيضاً ردود سريعة وأحياناً تحذيرات قاسية) والأقوال المضادَّة لثلاثة كائنات فريدة تشابكت حياتهم ومصائرهم بشكل وثيق تحت تأثير النجمة التي لا تزال أشعَّتها تنير دروبنا في الفكر والحياة. أن تكون هذه الرسائل هي كتابات المناسَبَة، تنتمي إلى ما يُسمّيه نُقَّاد الأدب في اللغة الجرمانية «الأدب الصغير» (Klein literatur)، هذا لا يدل على هشاشتها؛ بل تصبح قوَّة إذا قبلنا بما كان يتصوَّره روزنتسفايغ بشأنها: «صحيح أن الرسائل ليست كل ما يهمُّ، ولا حتى الأقوال. لكن يوجد هنا، إلى جانب العديد من الأشياء، "ومع ذلك": لأنها "غير كاملة"، طارئة ومجزَّأة، وما يُحمَل عن الآخر في القلب هو ناجز، لهذا السبب نحتاج إليها. ما يحمله أحدنا والآخر من الناجز والكامل، لا الموت ولا قوَّة أخرى يمكنهما اختطافه منَّا. لكن ينقصه عذوبة الحياة، ثمرة الناقص وحده، اليومي المفرط في يوميته، للحدثي والحظ. لو لم يوجد كل هذا، لتحوَّلنا كلُّنا إلى تماثيل ترفع الهالات» (GB, 142).

(1) «Und überhaupt ist das Wort nicht dazu da, "aufbewahrt" zu werden, sondern beantwortet, und wenn es gar keine Schrift gäbe, so müsste und würde die Menschheit auch in Wort und Wiederwort = Wiederwort ihren Weg bis zum letzten Wort des jüngsten Tags finden» (GB, 18).

كتابة رسالة، وانتظار الجواب، وضرورة الإجابة، هي تجربة، عندما تُقرأ بعيون صاحب (**نجمة الفداء**) ومراسليه، تُحذّرنا مما سمّاه باول سيلان في خطابه «الميريديان»: «زاوية مَيَلان الخَلْقية»[1]. المعنى نفسه في الخَلْقية حثَّ روزنتسفايغ على الكتابة حول «الهالات التي تدفعنا بسهولة» - وأضيف: خصوصاً عندما يُعدّ أحدهم «مؤلّفاً» أو «كاتباً» أو «مفكّراً» أو «مثقفاً»- بحيث يتوجَّب «قصُّها كل يوم»[2]، ما يُفعل وقت الكتابة والحصول على الرسائل التي تطول في الوصول إلى أصحابها؛ أي عندما نسعى لبلوغ كينونتنا الخاصة والحيَّة والهشَّة معاً.

مثله مثل فتغنشتاين، كان روزنتسفايغ يشعر هو الآخر بالحاجة الملحَّة؛ في توضيح تام لفكره، في وضعية خطرٍ داهم، لم يكن على يقين بأن يكون حيّاً بعده. في مثل هذه الوضعية، كل فكر هو الأخير بالقوة. في تشرين الأول/ أكتوبر (1917م)، خلال مسيرة ليلية في جبهة مقدونيا، فرضت «الخليَّة الأولية» (Urzelle) نفسها على فكره. أعلم رودولف أهرنبيرغ بذلك في رسالة طويلة بتاريخ الثامن عشر (18) من تشرين الثاني/ نوفمبر (1917م) (FS, 129-143). توجد فيها القناعة التي يشترك فيها مع روزنشتوك، وهي أنّ «الوحي هو وجهة» (FS, 130)، وأيضاً طموحه في «تفحُّص الفلسفة الكونية المهيمنة التي هي الفلسفة» (FS, 131). الكل يتوقَّف على محاولة تأسيس فكرة العقل مباشرةً على مفهوم الوحي. يُعبِّر روزنتسفايغ عن حدسه في نسق من العلاقات المنطقية الشائكة التي لا تختلف عن النصوص الغامضة لكبار المفكّرين من المثالية التأمُّلية.

من هذه «الخلية الأولية»، كان يتعلَّق الأمر أيضاً باللقاء بين روزنتسفايغ وروزنشتوك في كانون الثاني/ يناير (1918م) في مونميدي (Montmédy) في

(1) «L'angle d'inclinaison de la créaturalité».

(2) «Die Heiligenscheine wachsen sehr leicht; man muss sie sich täglich rasieren - weiter nichts sind Briefe» (GB, 142).

فرنسا، التي ذهب إليها روزنتسفايغ في مهمّة عسكرية ليكون فيها على المدفعية المضادة للطيران. اللقاء المهيَّأ له بعناية، والذي على أثره بعث روزنتسفايغ إلى صديقه اثنتين من مقالاته[1]، جرى في مستوصف الجيش الألماني. لقد كان «لقاءً مثلَّثاً آخر»[2] كما أشار روزنتسفايغ في رسالة إلى روزنشتوك، بحكم أن طبيباً جُندياً شاباً شارك في اللقاء، وترك انطباعاً قوياً على روزنتسفايغ، والعكس بالعكس: فيكتور فون فايتسيكر (Viktor von Weizsäcker)، مؤلّف (**حلقة البنية**) (Gestaltkreis) وهو كتاب حول الأنثروبولوجيا الطبية واسعة الأفق. كان رد فعل روزنشتوك على قراءة (**الخليَّة الأولية**) فيه الكثير من التحفُّظ: ذهب إلى حدّ الكلام عن «مثلَّث غير مفهوم للغاية» (GB, 122). ساء هذا الحكم روزنتسفايغ كثيراً، وعلى الخلاف من صديقه الذي بدأ عمله في التشكُّل، رأى أن رسالته إلى رودولف أهرنبيرغ كانت مجرَّد ساحةٍ من ورشة كبيرة، دون أن يعرف أيّ بناءٍ يرتفع فيها. بعد ذلك بسبعة أشهر، تقدَّمت الورشة كثيراً، كما تشهد على ذلك الرسائل الحاسمة التي بعث بها في الأسبوع الأخير من شهر آب/ أغسطس.

في الثاني والعشرين (22) من شهر آب/ أغسطس (1918م)، في رسالة بعث بها إلى مارغريت روزنشتوك-هيسي، وهي صدى لرسالة بتاريخ الثامن عشر (18) من تشرين الثاني/ نوفمبر (1917م) بعث بها إلى رودولف أهرنبيرغ، يستخدم روزنتسفايغ للمرة الأولى بالتمثيل تخطيطاً لمثلَّثين مركَّبين فوق بعضهما، ويُشكّلان صورة نجمة داود. استعمل أيضاً للمرة الأولى التركيب النظمي «نجمة الفداء» (Stern der Erlösung, Étoile de la Rédemption) الذي سيكون عنوان كتابه في حياته كلها، والذي صدر لاحقاً

(1) «Vox Dei? Die Gewissensfrage der Demokratie», in Zweistromland, p. 267-282; «Thalatta», in Zweistrombland, pp. 313-368.

(2) «Ev. fahren wir Sonntag Mittag nach Montmédy und sind dreieckig mit Weizsäcker zusammen». (GB, 48).

بعد ثلاث سنوات. في رسالة وجَّهها في اليوم نفسه إلى روزنشتوك، اعتمد روزنتسفايغ على نصٍّ موجز يُعالج علاقة النفس بالجسد وقد كتبه بصورة انفعالية في منزل والديه في كاسل، بعد وقت قصير من إقامته في مونميدي. في ثنائه على مارغريت روزنشتوك، يُسمي هذا النص المدوَّن في نهاية شباط/فبراير، تحت اسم رمز «غريتليانوم»[1] (Gritlianum).

لقد كانت «تجربة في الكتابة» مخصَّصة للتحقُّق إذا كان بالإمكان المصادقة على مفهوم الطبيعة كما دافع عنه روزنشتوك وفايتسيكر. فرضت الخطوط العريضة لهذه «اللَّمحة البسيطة» (هكذا بالفرنسية في النص: «simple aperçu») نفسها عليه في الصباح الباكر، بينما كان نائماً على سريره، وهذا يُفسّر بلا شك لماذا يؤدي التمييز بين النهار والليل، وبين اليقظة والنوم، دوراً مهمّاً. وإن كان روزنتسفايغ على وعي بأن هذا «الخطاب الملحمي» الصغير (épos) ليس بعدُ «المؤلَّف» الكبير (opus)، ولم يكن يُعرَف بدقَّة أيُّ سلوكٍ سيتَّخذه مؤلَّفه القادم (GB, 126)، وسيضع تأويله-الذاتي اللاحق التأريف الأساس لنشأة «المؤلَّف الكبير» (opus magnum): **(نجمة الفداء)**. في رسالة إلى روزنشتوك بتاريخ الحادي والعشرين من حزيران/يونيو (1919م)، يُذكّر بأنهما كانا على قناعة بأن الأمر يتعلَّق بـ«نواة (Vorfrucht) النجمة»، هذا ما يُثبته كون روزنشتوك أمره بأن يُدوّن أفكاره الخاصة بالفداء (GB, 339). باعتراف من روزنتسفايغ، عنوان «غريتليانوم»: «في الوحدة والسرمدية» هو غامض (arg verblasen)، مثله مثل المضمون المعلَن عنه في التذييل. يتعلَّق الأمر بتأمُّل حول الثنائية المعيشة والمختبرة كانفصال النفس والجسد. ربما عنوان ملائم لذلك هو «الصَّيحة» (Le cri)، النُكتة الحقيقية للنص.

يقاوم روزنتسفايغ بكل قواه الإيحاء بإتمام محاولته حول علاقات الصراع بين النفس والجسد بمخطط ثلاثي يجمع بين الجسد والروح في مواجهة

---

(1) Reproduit en annexe à Die «Gritli»-Briefe, pp. 826-831.

النفس. لقد أقصى الروح عمداً بفضل ما يَعدُّه «اكتشافاً صغيراً حقيقياً»، طلع عليه خلال نقاشاته مع فايتسيكر وروزنشتوك: «الطبيعة هي الجسد الميّت، والروح هي النفس الميّتة». على أثر هذه الإشارة الحاسمة، يقطع صلته بالهيغلية ومختلف صيغها: الاستعمال الشخصي لمفهوم النفس يجلب لهذا الأخير زيادة من الروحانية والوعي. في الواجهة الخلفية، يمكن لمح التعارض بين فكر المصالحة الذي «يستغرق ويتجاوز» (sursumer) الأضداد وفكر حواري يلتمس الوحدة الأخروية (eschatologique): «ستكون النفس المتجسّدة (die leibhaftige Seele) والجسد النفساني (der seelenhafte Leib) يوماً ما شيئاً واحداً، على الرغم من الكلمتين المتناقضتين. لكن الكلمة، التي يتّحد بها العُنصران المنفصلان، ليست كياناً زائداً عليهما، بل هي قولٌ ينبع منهما: كلامُ الحب».

في نهاية الرسالة، يُطبَّق الرفض نفسه لتركيب نظري ومفهومي على ثنائية الإنسان والعالم التي لا تقبل هي الأخرى بالمصالحة كالتي يرعاها حب الأب. أن يُشكّل «غريتليانوم» تأريفاً أدبياً أساسياً في نشأة (**نجمة الفداء**)، هذا أمر تُثبته رسالة روزنتسفايغ موجَّهة إلى مارغريت روزنشتوك في اليوم التالي لتدوين النص: «عزيزتي غريتلي، هذا اليوم الثالث الذي أركض فيه وراء "نجمة الفداء"، وأكتشف دائماً شيئاً جديداً. أظنُّ أنه عليَّ أن أبدأ في الكتابة. ما يجعلني أتردَّد في ذلك هو أن السلوك التخطيطي للملخَّص المبدئي لم يعُد يطرح مشكلة -لأنني أكتشف في كل خطوة أن الشكل هو مضاف بسيط يتيح التعرُّف إلى الروابط ذات التسويغ الحقيقي- ما يُثير قلقي هو المدى الذي سيتّخذه الأمر بعدما أشرع في ذلك جدّيّاً. لن يكون "حلقة" (anum) موضوعة كتابياً خلال ثمانية أيام، بل كتاب يقتضي عدَّة أسابيع، وإن كنتُ مكتفياً في الساعة بالمادَّة المعروضة في رسالة إلى رودي؛ لأن ما أشرتُ إليه بكلمات عامة: "هنا موطن الحكمة الإلهية الشيلنغية"... إلخ. كل هذا ينبغي عليَّ أن أعطيه شكلاً، باتّباع طريقتي "الخاصة بي". إذا كان هذا

يستحق شيئاً، فهو بلا شك طريقتي الخاصة بي، وهناك قوانين دقيقة تجعل الأشياء تنتظم في تركيب "النجمة". بتعبير آخر: تتطلَّب مختلف "الميتا..." أن أخصّص فصلاً لكل واحدةٍ منها؛ والأفكار المتعلّقة بالأنا-الأنت وإلى: هو-هي-هذا المتضمَّنة في رسالة إلى رودي، تزداد إلى غاية تشكيل نظرية كاملة في اللغة... إلخ». (GB, 127).

بعد «توطئة» «غريتليانوم»، سيكتب روزنتسفايغ بانفعال، في أقلّ من ستة أشهر، ما يُسمّيه (فاوست) (Faust) الخاص به: (**نجمة الفداء**). على الرغم من طابعه النسقي، الكتاب هو نتيجة «حوار ثلاثي الأشخاص» (trialogue) دؤوب وموثّق بألف وخمسمئة (1500) رسالة بعث بها إلى مارغريت هيسي وإلى روزنشتوك. تُبيّن هذه الرسائل وعي روزنتسفايغ بانتمائه إلى جيلٍ ضائع، سرقت منه الحرب أجمل السنوات.

في رسالة بتاريخ الثامن عشر (18) من آب/أغسطس (1918م)، بعث بها قبل الرسالة الحاسمة بيومين، يظهر فيها الشكل الهندسي للنجمة المركَّب من ستِّ زوايا والتركيب النظمي: (**نجمة الفداء**)، لأول مرَّة تحت قلمه، ويتنبَّأ بنشوء جيلٍ جديد يتكلَّم لغة جديدة، قبل أن يُفلح في إسماع لغته الشخصية: «يتحدَّث الجُدد بلغة جديدة، وإن كانوا يستوعبون ما نقول، لا يفهمون ما يتكلَّم فينا، وما سمعناه؛ أي: لا يفقهوننا أبداً، نحن» (GB, 122). يُخشى ألا تنطبق هذه النبوءة بالأولى على الجيل الحالي من قُرَّاء روزنتسفايغ. بعد مئة سنة من صدور (**نجمة الفداء**)، لم ينقطع فكره عن مناداتنا، ليس بموجب الأسس المبدئية في الفلسفة الحوارية التي أرساها، بل لأنه يوجّه إلينا بحدَّة سؤال ما نريد التعبير عنه بدقَّة عندما نقول «نحن». يتخطَّى هذا الضمير في الجمع أفواهنا بسهولة لكنه يحجب خواطرنا، ويُخفي النوايا القابعة خلفها. إنها البداهات المضلّلة التي تُغلِّف بعض استعمالات ضمير الجمع «نحن»، التي يطرحها روزنتسفايغ للمناقشة عندما يعترف: «عندما يقول شخص ما "نحن"، أنا لا أدري من المقصود، حتى وإن رأيته:

هل هو وأنا، هو وأنا وبعض الأشخاص، هو وبعض الأشخاص لكن دوني أنا، وأخيراً، مَنْ، مِن بين الآخرين؟» (E, 279).

سواء نُطق به على عجلٍ أم دون تروٍّ، يُحتمَل أن يكون الـ«نحن» مجرَّد بديلٍ، على مستوى اللقاء بين الأشخاص، لشمولية تجهل الانفصال الأصلي، انفصال يُجبرنا على التمييز بين ثلاثة جواهر أصلية وغير قابلة للاختزال: الله، الإنسان، العالم. مثلما أن التعرُّف إلى هذا الانفصال الأصلي هو المرحلة الأولى من عمل الفهم الذي يربط بينها بفضل «المعجزة» الفلسفية واللاهوتية على حدٍّ سواء للغة، فإن المشكل لا يكمن في التخلُّص من «نحن» شامل، الذي هو ليس «نحن» أحدٍ، لصالح عدَّة «نحن» تحصر جماعات الانتماء، حيث لا مكان فيها لفرادة الأنا والأنت. يتعلَّق الأمر بعرض تعبيرٍ جديد لـ«نحن الكل» (Wir alle)، «للاجتماع المسياني العريق للبشرية».

في (1920م)، بعد أن تزوَّج إيديث هانه (Edith Hanh)، رفض روزنتسفايغ دعوة ماينكه لأن يتقلَّد منصب أستاذ محاضر في جامعة برلين. لكي يُطبّق أفكاره الشخصية بالتعليم اليهودي، أنشأ سنة (1920م) في فرانكفورت المعهد الحر للعلوم اليهودية (Freies Jüdisches Lehrhaus)، الذي سيصبح لبضع سنوات المنبر الذي ينطلق منه تفكيره. إلى جانب تدريس اللغة العبرية، كان يُقدّم دروساً ويُنظّم ندوات في الفلسفة. كان «معهد الدراسات» المخبر الذي جرَّب فيه ما كان يصطلح عليه اسم «التدرُّب على المعنى النقيض». بدلاً من أن يُطبّق التوراة على الحياة، كان تدريسه القائم على الحوار والتبادل مع المستمعين، يطمح إلى أن يجلب الحياة إلى التوراة. تعكس رسالة إلى بوبر كتبها في آب/أغسطس (1919م)، «شعوره غير القابل للاعتراض بأنه قيَّم الوضع النهائي لحياته الفكرية؛ وكل ما سأكتبه لاحقاً سيكون من قبيل الإضافة، وسيكون نصوصاً ظرفية أو أجوبة على اقتراحات برَّانية. لقد قدَّمتُ هنا الجانب الأصيل من ذاتي [...] لا أرى مستقبلي في الكتابة، بل فقط في الحياة».

يُلاحَظ من جديد المناسبة بينه وبين ذهنية فتغنشتاين بعد الانتهاء من **(تراكتاتوس)**. في رسالة كتبها بتاريخ التاسع عشر (19) من تشرين الأول/ أكتوبر (1917م)، في جبهة البلقان، إلى مارغريت هيسي، يستحضر روزنتسفايغ «ساحة مينستر» في فرايبورغ، كاتباً: «كما لو كان من واجبي أن أنتاب هذه الساحة كشبح، إلى درجة أشعر فيها بأنني في منزلي» (GB, 40). كان هذا الشعور عبارة عن إحساسٍ داخلي أيضاً، لأن روزنتسفايغ، بعد عودته من الحرب الكبرى، تردَّد على مقاهي الساحة بالفعل، ابتداءً من نهاية تشرين الأول/ أكتوبر (1918م)، حيث العديد منها يحمل رمز صانعي الجعَّة: النجمة ذات الأضلع الثلاثة. وضع هنا اللمسات الأخيرة من عمل حياته: **(نجمة الفداء)**. متدثّراً معطفه القديم لما كان جُندياً، وبتعذُّر حصوله على ملابس مدنية، كتب رسالة إلى مقهى «غايست»[1] (Geist) في ساحة مينستر، يتعجَّب فيها من بقائه على قيد الحياة بعد الحرب: «خلال كل هذه الفترة، كان لي شعور بأنني لستُ في فرايبورغ، بل، وبمرور السنوات، لم أفعل سوى أنني كنتُ أنتاب المدينة، شبيهاً بالشبح» (GB, 179).

هذا الشعور الباطني بالغرابة -«أحيا مجدَّداً في فرايبورغ، وأبحث شيئاً فشيئاً عن الأماكن والدروب السابقة؛ ألتقي نفسي في كل مكان، لكن، والحق أقول، كغريب» (GB, 192)- يُميّز أيضاً لقاءاته بأساتذة الفلسفة في هذه الجامعة، وعلى رأسهم يوناس كوهن (1869-1947م)، الذي حضر ندواته حول المنطق ونظرية المعرفة، ليس لغرض الاهتمام الفكري، بل لأجل التحقُّق، خلال هذه الأسابيع من «التعليم الخاص»[2] لهايدغر حول «سداسي الحرب»[3]، من الانطباع الذي تتركه هذه الندوات على الطلبة القادمين من جبهات الحرب. الإعجاب الذي تركه عليه كوهن وهوسرل، زاد

(1) الروح. (المترجم).

(2) Privatdozent.

(3) Kriegsnotsemester.

من حدَّة غرابته: «أليس من المضحك أني لا أمتلك مهنة، ولا أستطيع حتى التدليل على المادَّة التعليمية؟ هذا ما فهمته جيّداً أمس مساءً. لستُ "فيلسوفاً" أيضاً؛ هذا ما ألاحظه في كل مرة أوجد فيها بصُحبة أساتذة الفلسفة» (GB, 231).

في الأول (1) من تموز/يوليو، انتفض على اقتراح روزنشتوك وهانس أهرنبيرغ بنشر (**نجمة الفداء**) في دار نشر مسيحية، تحت ذريعة أنه كتاب «مسيحي» كتبه يهودي. لشرح رفضه، يكتب إلى مارغريت روزنشتوك: «لا يوجد "تقارب" سوى بانعدام الاتّحاد. عندما يُصبح الأنا والأنت واحداً، عندما لا يصبح الأنا أنا، ولا الأنت أنت، وعندما يُنفى اللفظ الصغير "واحد" -إنه تريستان وإيزوت (Tristan et Iseut)، "هكذا سنموت دون أن ننفصل، متَّحدين إلى الأبد... إلخ"[1]، لكن ليس بحب. يعترف الحب بالفصل بين الأمكنة ويفترضها أيضاً، وربما هو الوحيد الذي يُؤسّس (لأن أيَّ شيء يمنع، في عالم الأشياء بلا حب، أن يشغل أحدهم مكان الآخر). لا يقول الحب: أنا أنت، بل -وهنا بالضبط تفهمينني وتعطيني الحق- يقول: إنني» (GB, 358).

بعد ذلك بشهر، في رسالة مثيرة بتاريخ الثالث (3) من آب/أغسطس (1919م)، يُحدّد العلاقة التي يريد، هو اليهودي المتأصّل و«غير القابل للاهتداء»، إرساءها مع أصدقائه المسيحيين، بتعبير آخر، الـ«نحن» الخاص الذي يجمع بينهم. لا يوجد هذا الـ«نحن» إلا عندما يتخلّى أصدقاؤه عن محاولة هدايته [إلى المسيحية] ويحبُّونه لأجل يهوديته: «لكن اليهودي -في الألمانية: أنا، هذا اليهودي الفريد الذي تحبُّونه، عندما تُدركون أن الله أهداه لكم في يهوديته بالذات، وأنكم تعلَّمتم كيف تحبُّونه كيهودي، لا تعملوا على

(1) Richard Wagner, Tristan und Isolde, II, 2: «So stürben wir, um ungetrennt, ewig einig, ohne End, ohn Erwachen, ohn Erbangen, namenlos in Lieb umfangen, ganz uns selbst gegeben, der Liebe nur zu leben!».

"هدايته"، بل على العكس، أن تتمنَّوا له من أعماق قلوبكم أن يبقى يهودياً، وأن يصير يهودياً أكثر فأكثر. عليكم أن تفهموا أن أملكم في اليهود يتوقَّف على حقيقة أنه اليهودي القريب منكم، واليهودي الأقرب منكم لا ينبغي هدايته» (GB, 372).

لم يتوقَّف الأمر على ذلك، كما تُبرزه هذه الرسالة: «"أنتم" -أكتب دائماً "أنتم" بينما يتعلّق الأمر بأنتِ! وأنتِ! وأنتِ، بلا شك، لا تريدين "هدايتي". صحيح أننا في الأمل نُثبّت بعضنا بعضاً بوصفنا لواحق "...ويات" (... ismes)[1]، "نحن" و"أنتم". لكن بيننا كلنا، كائنات فريدة، حصلت معجزة تربط بيننا في ما وراء الجماعة الملهمة بالأمل، الذي لا يربط بيننا بالأمل في النعمة، بل بالحب. وإذا حاولتم هدايتي، فإن حبَّكم يتخلَّى عنّي [...] علاقتنا منسوجة بطريقتين: الأمل المشترك الموروث وحدث الحب الذي وقع لنا» (GB, 372).

تأزّمت الوضعية أكثر إذا أُضِيف، كما رغب هانس أهرنبيرغ في ذلك، حبل الإيمان الدوغمائي والكنسي إلى كثافة هذا الـ«نحن». في هذا الصعيد، يكون للانفصال؛ أي استحالة الصلاة المشتركة، الكلمة الأخيرة. لكن بشرط: إمكانية أن يكون هنالك «نحن» أخروي، الذي لا يتجلّى سوى على ضوء (**نجمة الفداء**): «لكن إذا لم يتسنَّ لنا الاجتماع تحت سقف واحد لكي نركع، فهل من سببٍ كافٍ لتفادي اللقاء بيننا، ونتحدَّث عمَّا يختلج فينا في حدث هذا اللقاء بالذات؟ هل ينبغي على جماعة الإيمان المرفوضة لنا أن تدفعنا، على شاكلة الأطفال المستائين، لأن نتنكّر لجماعة الحب الموهوبة لنا؟ وفي حالة ما إذا كُنا غير مؤمنين إلى غاية الشك في كون جماعة الحب موهوبة لنا من الله، أليست هي مضمونة لنا للأبد، في ما وراء رؤوس كل فرد، من طرف جماعة الأمل المترسّخة؟» (GB, 373).

---

(1) مثلما نقول ماهوية/ماهويات، ماضوية/ ماضويات... إلخ. (المترجم).

صدر (**نجمة الفداء**) عام (1921م) في لامبالاة الجميع تقريباً. لهذا السبب كان الناشر قد طلب من روزنتسفايغ أن يُلخّص فلسفته في صورة مقبولة لدى الجمهور. جاء الجواب في صيغة كتاب عنوانه (**دفتر حول الفهم السليم والسقيم**)، وعدل روزنتسفايغ عن نشره. بالعودة إلى الوراء، السرُّ الذي أدلى به إلى بوبر يكتسي دلالة شبه نبوية. ابتداءً من سنة (1922م)، وبإتمامه تدوينَ (**دفترِ حول الفهم السليم والسقيم**)، اكتشف روزنتسفايغ الأعراض الأولى للتصلّب الجانبي الضموري[1] الذي حرمه من استعمال الكلام وآل إلى ضمورٍ عام في العضلات. في أواخر (1922م)، لم يكن قادراً على الكتابة. بعض النصوص والرسائل كانت تُرقَّن على آلة كاتبة صُنعت خصّيصاً له. في سنة (1925م)، عندما طلب الناشر لمبير شنايدر (Lambert Schneider) من بوبر تدوين ترجمة جديدة للتوراة العبرانية إلى الألمانية، قبل بوبر بذلك شريطة أن يُشارك فيها روزنتسفايغ. خلال أربع سنوات، عمل روزنتسفايغ عليها في سريره الذي لم يكن بإمكانه مغادرته. توفي في التاسع (9) من كانون الأول/ ديسمبر (1929م) من التهاب شُعبي رئوي[2]، ودُفن في الثاني عشر (12) من الشهر نفسه في مقبرة الجماعة اليهودية في فرانكفورت.

2- «الفكر الجديد»: «فلسفة تبحث عن تجربة»:

بحسب فلوبير (Flaubert)، على الفنّان أن يوهم السُّلالة بأنه لم يعش أبداً، وينطبق هذا كذلك على الفيلسوف بحسب هايدغر. لم يفهم روزنتسفايغ (**نجمة الفداء**) بهذه الطريقة. منذ الصفحات الأولى من الكتاب، يَعُدُّ نفسه امتداداً لكيركغور، بروتستانتياً ضد النسق الهيغلي باسم وجوده الفريد، ولشوبنهاور بإثارة سؤال القيمة في العالم، ولنيتشه، الذي دام اسمه وإن أضحت مباحثه (الديونيزوسي والإنسان الأعلى و«الدابّة الشقراء»)، والعود

(1) Sclérose latérale amyotrophique.

(2) Broncho-pneumonie.

الأبدي) مرفوضة. ما دام وأراد روزنتسفايغ إطالته على طريقته، هو أن يتوقَّف الفيلسوف عن «كونه كميَّة مهملة لفلسفته» (E, 28). لا أقترح هنا قراءة تحليلية مفصَّلة لهذا الكتاب المكثَّف والصعب للغاية[1]. سأحاول مقاربة غير مباشرة تُركِّز خصوصاً على مقدمات الأقسام الثلاثة وعلى الخاتمة تحت عنوان: «الكُنَّة» (Le Porche). يمكن قراءة هذه الفقرات بوصفها «رياضات روحية» يُنجزها القارئ لصالحه، من أجل فهم «الفكر الجديد» الذي يُقدّمه روزنتسفايغ في مقال صدر عام (1925م)[2]. تُشكّل هذه «الملاحظات الإضافية» مقدمة ممتازة لـ(**نجمة الفداء**)، كتاب يرفض روزنتسفايغ بعناد اعتباره مجرَّد «كتابٍ يهودي»، كتبه يهودي ليهود آخرين، يُقدّم لهم الأسباب الفلسفية في تناول الكوشر[3].

2-1- «علم التنجيم»: النجمة بوصفها بنية أساسية من الفكر:

ابتداءً من الثاني والعشرين (22) من آب/أغسطس (1918م) إلى غاية السادس عشر (16) من شباط/فبراير (1919م)، مراسلة روزنتسفايغ مرصَّعة بالنجوم السداسية الزوايا، لتدلَّ على العمل الفكري لحياته: (**نجمة الفداء**). لا يدل عنوان الكتاب (**نجمة الفداء**) على المبحث الأساس فحسب؛ بل يُقدّم كذلك القالب المبدئي لتشكُّله. يأتي هذا التشكُّل في صيغة ثلاثية الأبعاد: «عناصر، مسار، شكل»[4]، موجزة في تمثيل هندسي مُثلَّث

---

(1) Stéphane Mosès, Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig, Paris, Seuil, 1982. Voir également Jean Greisch, Le Buisson Ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion, vol. 1, Paris, Cerf, 2002, pp. 207-254.

(2) «Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung», in Gesammelte Schriften 3, p. 39-161, trad. fr. par Marc B. de Launay: «La Pensée Nouvelle. Remarques additionnelles à L'étoile de la Rédemption», in FS, 145-170.

(3) الكوشر (casher) في اليهودية يعادل الحلال في الإسلام، وهو تناول أطعمة تبعاً لتعاليم الديانة اليهودية. (المترجم).

(4) Elemente, Bahn, Gestalt.

القاعدة. لفهم التتابع في هذه الأشكال، ينبغي تصوُّرها طوراً تدريجياً لكونٍ أحادي البُعد، ثم من ثنائي البُعد إلى ثلاثي البُعد. مهمَّة الكتاب الأول -يقول روزنتسفايغ- أن يدفع بأفكار الفلسفة التقليدية إلى غاية المحال، وفي الوقت نفسه محاولة إنقاذها؛ إنها الفكرة المركزية للفكر الفلسفي من «أيونية إلى يينا»[1]؛ أي من بارمنيدس إلى هيغل، التي يتوجَّب دفعها إلى آخر معاقلها: فكرة الكل الشامل (totalité)؛ أي مزاعم فهم الله والإنسان والعالم في خطاب شامل.

يكفي تصفُّح الكتب الثلاثة من (**نجمة الفداء**) للوقوف فيها، بما في ذلك مستوى الطباعة، على سلسلة من المثلثات التي تنتهي بأن ترسُم شكل النجمة سداسية الزوايا. بمعنى آخر يقترب من (**الأخلاق**) لسبينوزا، (**نجمة الفداء**) لروزنتسفايغ هي «المبرهَن عليها تبعاً للنظام الهندسي»[2]، أو «المبنية على النظام الهندسي»[3]. في رسالة بتاريخ الثاني والعشرين (22) من آب/ أغسطس (1918م) وجَّهها إلى مارغريت هيسي، وهي الأولى التي يوجد فيها مخطط النجمة، يُوضّح المعنى الذي يُضفيه على الشكل الأساس للمثلث ذي الرؤوس الثلاثة والجوانب الثلاثة التي تنتهي بأن تتحوَّل إلى نجمة الفداء ذات الأشعَّة الستة: «ليست النجمة سوى التركيب بين مثلَّثين يمتنعان عن التراكُب ويرسمان من ثمَّ تعارُضاً نجمياً» (GB, 124). عندما أتاه هذا الشكل الهندسي، الذي لا ينبغي المطابقة بينه وبين نجمة داود على التَّو، كرد فعل على «صليب الواقع»[4] لروزنشتوك، كان روزنتسفايغ يرى فيه «مجرَّد وسيلة تُمكّنه من استكشاف العلاقات، التي تتمتَّع بمشروعية حقيقية» (GB, 127)، بين الله والإنسان والعالم والخلق والوحي والفداء.

---

(1) «Ionie jusqu'à Iéna».

(2) «more geometrico demonstrata».

(3) «more geometrico constructa».

(4) Kreuz der Wirklichkeit.

على الرغم من «حذره الثابت والمستمر من كل فكر يستعين بالأشكال الهندسية»، كان الأول من تعجَّب من أن المثلَّث أصبح «منهجه الخاص» يكشف له عن «القوانين التي تتيح تنظيم الأشياء بشكلٍ يُركّب "النجمة"». في رسالة أخرى، يعترف: «لم أتخيَّل أبداً أن يأتي يومٌ أهتمُّ فيه بهذا الشكل الذي كان بالنسبة إلي -والحق أقول- مقززاً بسبب استعماله في المعبد اليهودي» (GB, 129). هذا الشكل المثلّث، البسيط في مبناه، أقلُّ هندسيةً مما يبدو عليه مبدئياً، على الأقل إذا أُخِذَ في الاعتبار أن كل جانب من المثلَّث المتساوي السَّاقين يشير إلى علاقة خاصة: علاقة التضمين بين الله والإنسان على مستوى الخلق، علاقة الفصل بين الله والإنسان على مستوى الوحي، وعلاقة الصراع بين الإنسان والعالم على مستوى الفداء. العمليات هي أيضاً متمايزة، وتتيح بلوغ كلّ مستوى من هذه المستويات: التفسير بالنسبة إلى الأول، المعجزة بالنسبة إلى الثاني، والنتيجة (Ergebnis) بالنسبة إلى الثالث.

1- يدل المثلَّث الأول القائم على قاعدته ثلاث حقائق أساسية تفترض ضمنياً كل تجربة: العالم ومعناه («الماوراء-منطقي»)[1]، الإنسان الذي يسكن العالم، يُثبت ذاته التي تُختزَل في أيَّة حقيقة دنيوية، والتي تفصله أيضاً عن العالم الإلهي («الماوراء-أخلاقي»)[2]، الله الذي يتعالى على العالم وعلى الإنسان باكتفائه الذاتي المطلق («الماوراء-طبيعي»)[3]. بدلاً من خطاب أحادي الشمولية، يُوسّع روزنتسفايغ ثلاثة خطابات متمايزة، كل واحدٍ منها يستعمل «خاصيَّة الماوراء»[4]. تحصر هذه «الماوراء-علوم»[5]

(1) Méta-logique.

(2) Méta-éthique.

(3) Méta-physique.

(4) «Fonction méta».

(5) «méta-sciences».

«كل مجال الخلق، مجال الله الحرّ في المصير (لا-طبيعي)[1]، مجال العالم غير القابل للتصوُّر (لا-منطقي)[2]، ومجال الإنسان بلا أخلاق (لا-أخلاق)[3] (GB, 125). الله والعالم والإنسان ليسوا «واحداً» بل «ثلاثة». الأنطولوجيا اللاهوتية (l'ontothéologie) التي تُحدّد، بحسب هايدغر، التشكيل الأساس للميتافيزيقا، تتّخذ عند روزنتسفايغ شكل «أنثروبو-ثيو-لوجيا»[4] (خطاب حول الأنثروبولوجيا اللاهوتية).

«اللغة» الوحيدة القادرة على ترجمة المعقولية التي ينطوي عليها هذا المثلث البسيط هو الرمزية المنطقية-الرياضية، التي تسمح بالتعبير عن كلّ شيء، ما عدا التوجُّه إلى شخص والحديث معه. إذا كان روزنتسفايغ يُفكك في القسم الأول من (**نجمة الفداء**) الفرضية الرئيسة للميتافيزيقا الغربية، فليس للتصريح باستحالة كلّ ميتافيزيقا، بل للظفر بالمعركة الحاسمة للفهم داخل ساحة الوغى الجديدة. هدفه هو فكرة «الكل» (das All)، الذي يجعل ممكناً خطاباً شاملاً حول الله والإنسان والعالم. «فلسفة مُجرّبة» (erfahrende Philosophie) لها علاقة بهذه «الموضوعات الثلاثة لكل فلسفة، التي هي موضوعاتها الأولى» (.ibid). «لا تكشف التجربة في الإنسان -مهما بلغت أعماقه- سوى الإنساني، ولا تكشف شيئاً آخر في العالم سوى الدنيوي، والإلهي في الله» (.ibid). بدلاً من التفكير في هذه الحقائق الأساسية في الأفق الشامل لفكرة الكل الشامل، ينبغي «إرجاع كلّ واحد إلى ذاته». الفهم «الأوّلي» للواقع، الذي يُشكّل القسم الأول من (**نجمة الفداء**)، «يُنقذ» فكرة الله والإنسان والعالم بالتفكير فيهم على أساس الانفصال: «الله هو إلهي، والإنسان إنساني، والعالم دنيوي» (FS, 45).

---

(1) «a-physique».

(2) «a-logique».

(3) «a-éthique».

(4) «anthropo-théo-logie».

أ) الخطاب حول الإنسان غير ممكن سوى في شكل ميتا-أخلاق. لا ينبغي فهم «الأخلاق» هنا بمعنى فلسفة الأخلاق، بل الطريقة الإنسانية في الإقامة في العالم. تُشير الكلمة اليونانية «إيثُوس» (èthos) إلى أن الإنسان يسكن العالم، ما يجعله أكثر من مجرَّد تركيبة من العالم.

ب) لفهم العالم بوصفه «كوناً» (cosmos) بالمعنى اليوناني للكلمة، ينبغي تطوير ميتا-منطق يُبرز المعقولية الخاصة بالعالم، منطقه (logos).

ج) إذا تسنَّى لنا أن نقول شيئاً سديداً حول الله، ينبغي وصف خطابنا الفلسفي على أنه «ميتا-طبيعي»، لأن الله يتنزَّه عن العالم وعن الإنسان. أوَّل كلمة يمكن للإنسان أن ينطق بها حول الله هي اعترافه بالجهل. خطأ معظم علوم الإلهيات الفلسفية هو الكلمة الأولى والأخيرة حول الألوهية[1]، كما تُبيّنه طريقة العلوم اللاهوتية السلبية. يشيد روزنتسفايغ بطريقة مخالفة تماماً: الانطلاق من اللاهوت السلبي لتبيان تحت أيَّة شروط يمكن التغلُّب عليه.

2- «يتوارى الله نفسه عندما نسعى إلى الإحاطة به، الإنسان وأنا، كل واحد منا ينغلق، ويصبح العالم لغزاً بارزاً. لا ينفتح الله والإنسان والعالم سوى في علاقاتهم: في الخلق والوحي والفداء» (FS, 158). يتمُّ هذا «الانفتاح» العلائقي في القسم الثاني من (**نجمة الفداء**)، تحت عنوان: «الطريق أو العالم المتجدِّد على الدوام». هنا يتساءل روزنتسفايغ إذا كان الفهم الأوَّلي للواقع كما تُعبّر عنه الرمزية المنطقية-الرياضية يُناسب تجربتنا الواقعية التي هي من التعقيد والغنى ما يجعل اختزالها إلى بنية منطقية غير ممكن. فهي ليست لازمانية، بل مُكيَّفة في رُمَّتها بالزمانية: «لا تعترف التجربة [...] بالأشياء، فهي تتذكَّر وتشعر وتأمل وتخشى» (FS, 154) ينبغي إذاً الانتقال من التصوُّر المجرَّد للعنصر إلى المسار (Bahn) الذي يدل ضمنياً على سهم الزمن والمسيرة التاريخية، بتعبير آخر، على المعنى بصفته توجيهاً.

---

(1) In divinis.

يكمن جديد الفكر الجديد في اكتشاف الطابع الزمني لكلّ تجربة: «مثل الحس المشترك العريق»، فهي «تعرف أنها لا تعرف شيئاً إذا تحرَّرت من الزمن - هذا الأمر عَدَّته الفلسفة وسام شرفها» (FS, 156-157). سنرى لاحقاً الملابسات العلاجية لهذا العهد الذي يعقده الفكر الجديد بـ«الحس المشترك». فقط في الزمن، يمكن لله وللإنسان وللعالم أن يدخلوا في اتّصالٍ وعلاقة. ما تمَّ التفكير فيه مبدئياً تحت تأثير الانفصال ينبغي التفكير فيه الآن تحت تأثير التضايف. بقلب المثَلث على رأسه؛ أي بترسيخه في الحقيقة الأصلية للوحي، يُنجز روزنتسفايغ ثورته الكوبرنيكية الخاصة، بإلهامٍ من أطروحة هرمان كوهن مفادها أنّ العقل تأسَّس على الوحي. هكذا يتخلَّص من الافتتان بالفكر الكُلي أو الشمولي، ويُؤسّس لفهمٍ جديد للواقع، حيث يدخل الله والإنسان والعالم، المفكَّر فيهم راديكالياً في الانفصال، في علاقةٍ بفضل مقولات الخلق والوحي والفداء.

حدث هذا اللقاء وشرط إمكانه هو ما يصطلح عليه روزنتسفايغ باسم الوحي. على غرار «الحضور الثلاثي» عند القديس أوغسطين، يشتمل هذا الحدث («الحضور المطلق») بدوره على ثلاثة أبعاد زمنية: حاضر الماضي، أي اكتشاف الخلق محكياً في سِفر التكوين؛ حاضر الوحي بالمعنى الحصري، أي الحب الإلهي الموهوب للنفس على الدَّوام؛ مستقبل الفداء، أي عالم يتطلَّب الإنقاذ وهو مسؤولية الإنسان، ويجد تعبيره في حركة المنن لدى الشعب. لا يمكن التفكير في هذه الإمكانية الثلاثية سوى بشرط الاعتماد على اللغة (FS, 159). أخذُ الزمنِ بجديَّة والاعتمادُ على اللغة هما مقتضيان متكاملان: «الفكر لازماني ويريد أن يكون كذلك، يبحث بزخم عن عقد آلاف العلاقات، وما هو أخير، يعني الهدف، هو بالنسبة إلى الفكر أصلي»؛ أما اللغة، فهي «ترتبط بالزمن، وتتغذَّى من الزمانية، ولا تريد ولا يمكنها ذلك أن تغادر هذه الأرض المرضعة؛ تجهل مسبقاً ما هو مآلها، وتأتيها الردود من الآخر» (FS, 158). كل مقولة من المقولات المشار إليها أعلاه

تقتضي لغة خاصّة (ما يُسميه روزنتسفايغ «النَّحو»): «نَحْو اللوغوس»[1] الذي يتيح لنا الحديث عن العالم وعن الإنسان بوصفهما من خلق الله، «نَحْو الإيروس»[2]، للحديث عن الحب الإلهي الذي يُحوّل الذات الإنسانية إلى «نفس»؛ «نَحْو الاستمالة»[3]، للحديث عن العالم الذي يُعاني من آلام المخاض، ما دام لم يصر بعدُ مملكة.

3- تبقى إشارة أخيرة، وهي تركيب هذين المثلثين للحصول على شكل نجمة ذات ست زوايا. يجد «هذا التقاطع السداسي بين المثلثين اللذين يتلخَّصان في نجمة جديدة» (GB, 124) تعبيره في القسم الثالث من (**نجمة الفداء**)، حيث استُبْدِل مفهوم «المسار» بمفهوم «الشكل». يستخلص روزنتسفايغ فيه فرضيات الأخرويات اليهودية-المسيحية بالتمييز بينها وبين الأبدية المزعومة التي تطمح إليه الدولة الشمولية. هل للغة، المتفوّقة على لازمانية المنطق، الكلمة الأخيرة في فهم الواقع؟ يُطرح السؤال ما إن نتساءل حول إمكانية جعل الزمن والأبد يتقاطعان؛ أي حول المستقبل المطلق، حتى نكون واضحين ونتفادى الخلط مع لازمانية «الوجود الأزلي وصفاً إلهياً»[4] عند بوئثيوس. هل نجد أثراً لذلك في التجربة الإنسانية الحاضرة؟ بالنسبة إلى روزنتسفايغ، يتبدّى معنى اللقاء بين الزمن والأبد في «الزمن الاجتماعي» للحفلات والمراسيم الدينية.

دراسة الزمن الطقسي هو موضوع الكتاب الثالث، الأكثر جرأة في (**نجمة الفداء**)، الذي يضطلع بمهمّة التفكير حول إمكانية اللقاء بين الزمن والأبد في التجربة الإنسانية ذاتها[5]. ما دُمنا نحيا في التاريخ، فإن هذه

---

(1) Grammaire du logos.

(2) Grammaire de l'eros.

(3) Grammaire du pathos.

(4) Nunc stans.

(5) Voir: Catherine Chalier, Penser le temps et l'éternité, Paris, Cerf.

الإمكانية غير قابلة للتحقيق سوى بثلاثة طرق: إما في شكل دولة شمولية تزعم الدوام إلى الأبد؛ وإما في شكلٍ ديني، في الأخرويات اليهودية-المسيحية التي تُعبّر عن هذه العلاقة بالزمن في المراسيم الطقسية. إنّها الطريقة الأصيلة الوحيدة في سبق «السماء الجديدة والأرض الجديدة» التي تصبو إليها الصلاة: «أنْ يَأتِيَ مُلْكُكَ!». «اليهودية والمسيحية هما من بين الرزنامات والتقاويم، الساعات الأبدية للزمن المتجدِّد على الدوام» (FS, 164). هنا يتمُّ تجاوز مفهوم المسار نحو مفهوم الشكل. هما وحدهما يمكنهما مقاومة مزاعم الدولة الشمولية. ينبري المستقبل المطلق، من وجهة نظر الرسم الهندسي، بوصفه تراكُباً مفارقاً بين المثلثين، وهذا ما ينطبق على رسم النجمة.

تتدخَّل في هذا الرسم ثلاث أفكار متمايزة حول الأبد: الأبد مفكَّراً فيه على أنه حياة (رمز النار: التجربة التاريخية لليهودية)، الأبد مفكَّراً فيه على أنه «طريقة» (رمز الأشعة: التجربة التاريخية للمسيحية). ما دام التاريخ يدوم، فإن التكامل بين اليهودية والمسيحية لا يمكن تجاوزه. لإتمام بناء النجمة، ينبغي النظر في إمكانية ثالثة يختصُّ بها الله وحده: الأبد بوصفه حقيقة (رمز النجمة). هكذا تتجلَّى ما يُسمّيه روزنتسفايغ نشأة «نجمته الراقصة»، في رسالة مؤثّرة إلى مارغريت روزنشتوك بتاريخ التاسع عشر (19 من تشرين الأول/أكتوبر 1918م)، نجمة يُصرّح بأنه «يحملها يومياً» في هذه الأسابيع التعسة من الهزيمة الألمانية «عبر بحار البؤس الألماني برفعها عالياً حتى لا تتبلَّل». يقوم بذلك «كما لو كنتُ مفتوناً وأشعر بحالة من الرُّعب إزاء ما يحصل، وبالرغم من ذلك يتوجَّب مجاوزة هذا الشعور. أكتب لأجل الألفيات القادمة، حانياً ظهري تحت ضربات السوط في القرن الذي نحياه» (GB, 171).

2-2- الكشف، التجربة الحيَّة، السَّعي[1]: ثلاثة تحوُّلات فكرية وروحية:

إذا تأمَّلنا في (**نجمة الفداء**) على ضوء التصوُّر العريق للفلسفة طريقةً في

---

(1) جاء العنوان في ثلاث كلمات ألمانية هي أسماء مركَّبة من أفعال: das Erkennen، وهي =

العيش، ينبغي أن نتأمَّل بانتباه، تبعاً للنصائح الملحَّة لروزنتسفايغ، في المقدِّمات للكتب الثلاثة المشكّلة لـ(**نجمة الفداء**) بوصفها مستهلّات لا يمكن تجاوزها سوى في ختام تحوُّلٍ جذري. ينبغي القبول في كلّ مرة بتحوُّل فكري وروحي، يتمتَّع كلّ واحد منهما بسِمَة خاصة يُبرزها تسلسل الأفعال: الكشف (Erkennen)، التجربة الحيَّة (Erleben)، السَّعي (Erbeten). توحي السابقة -Er (التي نجدها أيضاً في الكلمة (Erdenken) التي يستعملها هايدغر باستمرار) بالتوتُّر الذي ينبغي قبوله للارتقاء نحو المعرفة الحقيقية للواقع، فهم أصيل للحياة ولأجل تحقيق قصدية الفعل الذي يلتمس قدوم مُلْك الله. الرياضة الروحية مقترَحة في كلّ مرة إلى جمهورٍ محدَّد من المستمعين، كما توضحه السابقة («in») الاعتراضية أو النافية الموضوعة في التذييل: «لا فلسفي» (In philosophos)، «لا لاهوتي» (In theologos)، «لا سياسي» (In politicos).

أ) يمكن مقارنة الرياضة الأولى بالرياضة العريقة لـ«تذكُّر الموت»[1]. تجربة الانفصال التي تنتزعنا عن الكل الشامل، هي معيشة واقعياً وعميقاً في الخشية من الموت التي هي الخشية من الانفصال أكثر منها مجرَّد الخوف من الاحتضار. قبل النظر في إمكانية العلاقة بين الله والإنسان والعالم، ينبغي أن تُختبَر بقوَّة حقيقة الانفصال: «كل معرفة تتوقَّف على الموت أو على الخشية من الموت. رفض الخوف من الحياة الدنيا، إزالة عن الموت شَوْكته المسمومة، نَفَسَه الوبائي على شاكلة هاديس[2]، هذا ما تجرؤ الفلسفة على فعله» (E, 19). يتجاهل التصوُّر «الأفلاطوني» حول الموت بوصفه انعتاقاً من أغلال الجسد أن «الإنسان لا يرغب بتاتاً في التخلُّص من أيَّة روابط كانت:

= المعرفة أو الكشف، das Erleben، وهي التجربة الحيَّة، das Erbeten، وهو السعي أو التوسُّل أو الطلب، من الفعل erbitten: سعى إلى أو طلب أو التمس. (المترجم).

(1) Memento mori.

(2) هاديس (Hadès)، في الأسطورة اليونانية، إله العالم السفلي وعالم الموتى والدهاليز الجهنمية. (المترجم).

يريد أن يبقى ويريد [...] العيش» (E, 20). بدلاً من التصدّي للخشية من الموت بالبراهين الفلسفية، فمن الأولى «البقاء في الخوف الدنيوي» (E, 20) الذي هو أحسن دليل على إنسانيتنا.

لنتفادى أن تتسلَّط علينا فلسفة تشمل كلّ شيء من كثافة مفهوم الواحد والكل، يتوجَّب علينا القبول بالانفصال ثمناً لفرادتنا. عندما يكون الشخص في مواجهة وجودية لزواله المحتوم، كما كان الحال مع فتغنشتاين وروزنتسفايغ خلال الحرب الكبرى، فهو يكتشف أنه يحيا خارج الكُل الشامل: «فقط الفريد يمكنه الموت وكل ما هو فانٍ فهو منفرد» (E, 20). لا تقود المواجهة الفكرية والروحية والوجودية للخشية من الموت إلى فشل الفلسفة ذاتها. لا الإنسان ولا العالم ولا الله بإمكانهم السقوط في اللامعنى. ينعكس الانفصال وعدم الاختزال اللذان تتميَّز بهما الجواهر الأولية الثلاثة - «كان الله منذ القدم، والإنسان صار، والعالم يصير» (E, 135)- في الإله الأسطوري والعالم اللدائني (الكوسموس اليوناني) وفي الرجل (بروميثيوس)[1] والمرأة (أنتيغون)[2] التراجيديين. بالتفكير في أن الله

(1) بروميثيوس (Prométhée) في الأسطورة اليونانية معناه «المتبصّر»: «معناه الحرفي قبل التفكير وهو إله النار عند الإغريق وصديق البشرية، وهو ابن العملاق (لابيتوس) والحورية (كليمنة) وأخو أطلس وومينوثاوس وأبيميثيوس المعادين لزيوس. وقد انتصر بروميثيوس بتحمل تعذيبه ولم يكشف سر الأحداث القادمة إذ كان يعرف أنه إذا جاء لزيوس طفل من إلهة البحر يثتس فإن هذا الابن سيخلع أباه زيوس كرئيس للآلهة. وانتقاماً قام زيوس بضرب منوثيوس بصاعقة وأجبر أطلس العنيد على رفع الأرض وأعطى "باندورا" الكوارث إلى المجنون أبيموثيوس وربط "بروميثيوس" الهادئ بسلسلة على صخرة ويأتي نسر يأكل كبده الذي يتجدد كل يوم ويعود الكبد من جديد في الليل» (كورتل، آرثر، قاموس أساطير العالم، ترجمة سهى الطريحي، دار نينوى، دمشق، 2010م، ص151). (المترجم).

(2) أنتيغون (Antigone) في الأسطورة اليونانية هي ابنة أوديب ملك طيبة (Thèbes). خلَّدها سوفوكلس في تراجيديا تحمل عنوان «أنتيغون». (المترجم).

والعالم، وليس فقط الإنسان، «هما، كل واحدٍ على حِدة، عبارة عن ذات منفردة (Soi solitaire) مثبَّتة النظر على ذاتها ولا تعرف شيئاً في الخارج منها» (E, 126)، يدفعنا روزنتسفايغ إلى التساؤل حول هذه المقاربة لـ«الخالد قبل العالم»[1]، إذا لم تكن الكلمة الأخيرة للفهم.

ب) يستهدف الاستشهاد الثاني: «لا لاهوتي» الثيولوجيا الحرة، التي لم تعُد قادرة على «الإيمان في المعجزة»، أو تختبر التجربة الحيَّة (erleben) للمعجزة. يتحدَّث روزنتسفايغ عن المعجزة في صيغة المفرد وليس عن «معجزات» في صيغة الجمع. لا يتعلَّق الأمر بالدفاع عن إعجازية (miraculisme) خرافية نوعاً ما، بل القبول بالمعجزة بامتياز، الفلسفية منها واللاهوتية: إمكانية الوحي، أي الكلمة الحُرَّة التي يختصُّ بها الله النفس البشرية. يتلخَّص مضمونها في صيغة الأمر: «أنتَ، أحْبِبْني!». هذه «معجزة المعجزات» الممكن نعتُها بـ«المعجزة المتعالية» باستخدام لغة ليست لغة روزنتسفايغ، بحكم أنها تُحدّد شرط إمكان كل «معجزة»، لها أيضاً دلالة فلسفية: مفهوم كلمة الله نفسه لا معنى له ما لم يكن الكلام البشري «مُوحِياً» (parole révélante) في جوهره بالذات. يقوم الانتقال الثاني الذي يستهدف اللاهوتيين بالتمديد الـ«لا فلسفي» من العتبة الأولى التي تُفتتح بها (**نجمة الفداء**). على الفلاسفة، مثلهم مثل اللاهوتيين، أن يقولوا إن كانوا يثقون فعلياً في اللغة أم يُفضّلون «إصلاحها» تبعاً لمعايير الصرامة والدقَّة المستعارة عن المنطق وعن الرياضيات.

ج) يمتدُّ الفعل (Erkennen)، كلمة سر الكتاب الأول، والفعل (Erleben)، الذي يُشكّل مركز الثقل للكتاب الثاني، في مقدمة الكتاب الثالث، بالفعل (Erbeten) الذي يشتمل على تحوُّلٍ جديد. تُبيّن مراسلة روزنتسفايغ أنه تردَّد كثيراً حول تذييل الانتقال الثالث الخاص بإمكانية الصلاة

(1) «perpétuel pré-monde».

التماساً لحلول المُلْك. أكان ينبغي إشراك الفلاسفة واللاهوتيين بكتابة «لا فلسفي، لا لاهوتي» أم استهداف «الجهابذة» («لا عالم»)[1] أو المؤمنين الذين يُخطئون في طبيعة إيمانهم («لا إيماني»)[2]؟ بعدما اعتمد على العبارة «لا كهنوتي»[3] (GB, 196)، سيتبنّى روزنتسفايغ في الأخير عبارة: «لا سياسي»[4]. فهي تُثبت أن فكرة المُلك الآتي ليست موضوع جدالٍ عابرٍ للأديان، بل تخصُّ أيضاً المجال السياسي واليوتوبيات الألفية التي أشاد بها أرنست بلوخ (Ernst Bloch) في كتابه (**روح اليوتوبيا**) (Geist der Utopie) الصادر عام (1918م). اكتشف روزنتسفايغ هذا الكتاب بفضل تحقيق مبدئي قامت به مارغريت سوسمان (Margarete Sussmann)، وفي الفترة التي كان يُدوّن فيها خاتمة كتابه، ووقف فيه على شكلٍ من الهزلي في (**نجمة الفداء**) (GB, 220). يهدف الـ«لا سياسي» إذاً نوعاً من الفلسفة السياسية بإيعازٍ ماركسي، لدى بلوخ ولوكاتش على وجه الخصوص.

لكي يُساعد قرّاءه على اجتياز «العتبة التي تنقل من المعجزة إلى الإشراق» (E, 367)، يقترح روزنتسفايغ عليهم رياضة روحية ثالثة تكمن في الدراية بالإغراءات التي تنطوي عليها الصلاة من أجل حلول الملك. يستعجل المتعصّب الديني شيئاً واحداً: أن يحلَّ المُلك فوراً دون تأخُّر. بفعله هذا، فهو يتدخَّل بعُنف «في مجال الفعل الذي تسود فيه القُدرة والحب الإلهيين» (E, 374)، لأنه لا يقبل بأن تخضع الحياة الروحية، هي الأخرى، إلى قوانين النُّموّ العُضوي. في نظر «طاغية مُلك السَّموات» الذي يُجسّده المتعصّب الديني، على الصلاة أن تكتسي قوّة سحرية في تحويل الواقع على الفَوْر. الإغراء المعاكس تماماً هو إغراء الآثم الذي لا يرغب بتاتاً في حلول

(1) «In doctores».

(2) «In fideles».

(3) «In clericos».

(4) «In politicos».

المُلك لأن له أمنية واحدة، أن يصمد بأيّ ثمنٍ بالبقاء على كينونته. يرفض هو الآخر الفداء، أي نصيبه من المسؤولية لكي يقترب العالم أكثر من فكرة المُلك. بالتأمُّل في هذين الإغراءين، يضعنا روزنتسفايغ مرة أخرى أمام لغز الزمانية. وجه المفارقة هو أن الصلاة العادلة من أجل حلول المُلك تشترك أكثر مع الإخلاص الذي يبديه غير المؤمن تجاه الحياة في ذاتها، كما عزَّزها غوته بالأمثال، منها بسلوك المتطرّف الديني.

يُصرّح روزنتسفايغ في نهاية الرياضة الروحية الثالثة بأنه ينبغي توسُّل هذه الحقيقة بطريقين: طريق المؤمن وطريق غير المؤمن. فهي «تتوارى عن الذي يريد القبض عليها بيدٍ واحدة، ولا يهمُّ أن تكون هذه اليد الممدودة هي الواقعية الفلسفية التي ترى أنها متحرّرة عن كل افتراض مسبق، وتحوم بسيادة فوق الأشياء، أم هي التَّعامي اللاهوتي الذي ينغلق على العالم بقوَّة تجربته المعيشة-فهي تريد أن تُستحضَر باليدين معاً» (E, 415). تستبق هذه الرياضة الروحية خاتمة (**نجمة الفداء**)، التي هي ليست بخاتمة، لأن الأمر يتعلَّق بكُنَّة تؤدِّي إلى الحياة التي بدلاً من أن تنتزعنا عن الزمانية، تجعلنا قادرين على قيادة حياتنا المتمدِّدة بين البداية والنهاية بلا رجعة، تنيرها أنوار الفداء. بتذكيره بأن المثلَّثين المتراكبين والمشكّلين لصورة النجمة يناسبان تشكيل الوجه البشري في تراث القابلاه (Kabbale)، يُوفّر لنا روزنتسفايغ صيغته الخاصة حول ما وصفه ليفيناس في «الكُل واللانهائي»، «جلاء الوجه». وجه الآخر هو «الإشراق» الوحيد للحقيقة الأزلية الموهوبة لأولئك الذين يقبلون بخشوع السلوك أمام الله، لأنهم يعلمون بأن مصراع الكُنَّة مفتوح على الحياة.

2-3- بين أثينا، أورشليم وروما:

بإلقاء النُسخة النهائية لـ(**نجمة الفداء**) شفاهياً على السكرتير «السيّد ميندل» (Herr Mündel) في مقهى «الروح» (Geist)، كانت أمام روزنتسفايغ دائماً منحوتات الكنيسة والمعبد اليهودي تُزيّن بوَّابة المينستر في فرايبورغ،

مثل كاتدرائية ستراسبورغ. فهي تدل على قوّتين من القوى الروحية الكبرى التي تُحدّد صورة الغرب، يُضاف إليهما بالمقارنة مع عبارة عند ليفيناس، «النِّفاق» المؤسِّس لثقافة مدينة أيضاً للفلسفة اليونانية. «أثينا، أورشليم، روما»: لا يُعيّن هذا التثليث أماكن جغرافية فحسب، بل يرسم طبوغرافيا فكرية وروحية. تُبيّن لنا المراسلة كيف أن روزنتسفايغ جعل من هذه القوى التاريخية والروحية الكبرى المقياس الوحيد القادر على تأسيس رؤية حقيقية في العالم: الديانة العريقة[1] والمسيحية واليهودية. الفكرة التي يُشكّلها حول الديانة العريقة معقَّدة وتتغيَّر بحسب السياقات. يتعلَّق الأمر مرة بـ«العالم المفقود» للأسطورة اليونانية، الذي لا يدوم سوى في الفن، ويتعلَّق الأمر مرة أخرى بالإسلام، الذي يرى فيه روزنتسفايغ نسخة توحيدية من الديانة العريقة، ويتعلَّق الأمر مرة ثالثة بأفكار الشرق الأقصى.

هكذا يُنبّه روزنتسفايغ في إحدى رسائله إلى روزنشتوك بأنّ «المعركة الكبرى التي تنتظر الصليب هي الخاصة بالديانة العريقة الأصيلة والحيَّة للشرق الأقصى» (GB, 130). تنكشف الأهمية التي يوليها لهذا التثليث على أساس تطوُّره الديني الشخصي، الذي نقله من اللاأدرية الفلسفية إلى المسيحية، ومن هذه الأخيرة إلى الإيمان اليهودي لأسلافه. «يحيا المسيحي

(1) الكلمة (paganisme) الواردة في النص، غالباً ما تترجم بـ«الوثنية»، لكن هذه الترجمة لا تلبي حاجتنا هنا، لأن الأمر يتعلق بديانة عريقة، لها نسقها الخاص ورؤيتها للعالم، ولا يمكن نعتها، بحسب مرجعيتنا التاريخية والفكرية والدينية، بوصفها ديانة الأوثان. تنطوي الكلمة «وثنية» على مدلول سلبي كان شائعاً عند المسيحيين الأوائل للدلالة على «غير المسيحيين» أو على المسيحيين غير المقتنعين بمعتقداتهم. وبقيت هذه التسمية السلبية سارية المفعول إلى اليوم. غير أنه من وجهة نظر معرفية ومحايدة، لا يمكن نعت هذه الفترة السابقة على المسيحية بالوثنية، مثلما لا يمكن نعت الفترة السابقة على الإسلام بالجاهلية، لأن هذه التسميات إيديولوجية، أملتها المرحلة. لذا نُفضّل ترجمة (paganisme) بالديانة العريقة. (المترجم).

في بطمس[1]، ويلعب المتديّن العريق في الأولمب[2]، ويرتاح اليهودي في صهيون»[3] (GB, 404): وإن كان روزنتسفايغ على وعي بالطابع الفظّ للعبارة، فهي تُلخّص جانباً أساسياً من «بين-الثلاثة» الذي يتفحّصه في (**نجمة الفداء**). لم يمنعه حسُّه الحادّ بشساعة المنازل الروحية من الاعتراف «بأننا كائنات من لحم ودم» (GB, 13)، ولسنا مجرَّد «أشكال صوتية» (GB, 50)، «وعلينا عبور كثافة الإنساني» (GB, 404)، ونحن بحاجة إلى ما هو غريب عنّا لفهم ما هو مألوف لدينا. تشهد تجربته الباطنية على ذلك: «أنا أيضاً، فهمتُ اليهودية باهتمامي بالمسيحية؛ إذ الأمر البديهي (das Selbstverständliche) يتوقَّف عن كونه "عينه" (en soi) أمام الآخر، ولهذا السبب يصير مفهوماً. لكن -وهذا أعرفه أيضاً بتجربتي الخاصة والخالصة-، بهذا السلوك هناك خطورة إسقاط لاشعوري لما هو عينيٌّ خاص بنا على الأجنبي» (GB, 61). بتعبير آخر: «من واجبنا أن نُكرّس لبعضنا بعضاً كما نحن بذواتنا، وإلا نعجز عن تكريس ذواتنا» (HB, 64).

3- الحس المشترك وعلل الفهم:

بحوزتنا الآن معطيات ضرورية لدراسة المشروع العلاجي لروزنتسفايغ الذي يجد تعبيره في الكُتيب المنشور بعد الوفاة (**دفتر حول الفهم السليم والسقيم**)[4]. أكثر من مجرَّد سلوة أدبية، يرتبط هذا الكتاب بدروس في

(1) بطمس (Patmos) جزيرة يونانية في بحر إيجه. (المترجم).

(2) الأولمب (Olympie) مركز ديني في اليونان في البيلوبونيز. (المترجم).

(3) صهيون (Sion)، يدل على عدة أماكن جغرافية: الحصن في مدينة داود، الجبل المقدس، مدينة أورشليم... إلخ. (المترجم).

(4) Das Büchlein vom gesunden und vom kranken Menschverstande, édité par Nahum Norbert Glatzer, Königstein, Taunus, Jüdischer Verlag, Athenäum, 1984, trad. fr. par Maurice-Ruben Hayoun, Livret sur l'entendement sain et malsain, Paris, Cerf, 1988. La pagination est citée en référence à l'édition allemande suivie par la pagination de la traduction française.

الفلسفة مقدَّمة بين كانون الثاني/يناير وآذار/مارس (1921م) في «مركز البحوث» تحت عنوان: «في استعمال الحس السَّليم»[1]. يستحضر فيه روزنتسفايغ مباحث متنوعة مثل الإيمان والمعرفة، البداية والنهاية، الفعل والانفعال، الجسد والنفس، الحياة والموت. كانت هذه الدروس مرتبطة بندوة، كان يناقش فيها المصادر الفلسفية للدروس، وعلى وجه الخصوص المثالية الألمانية من كانط إلى هيغل. بعدما انتهى من المخطوط، عدل روزنتسفايغ عن نشره، مكتفياً بإرسال نُسخ منه على ورق النَّسخ لبعض الأصدقاء. يضعنا عنوان الدروس والكتاب أمام مشكلٍ عويص في الترجمة والتأويل. ما ينبغي فهمه بـ«الفهم السَّليم»، عبارة ليس لها مكافئ دلالي دقيق في الإنجليزية والفرنسية؟ هل يمكن اختزاله في «الحس السَّليم» الفرنسي أو إلى «الحس المشترك» الأنجلوسكسوني؟

في (**الحقيقة والمنهج**)، يستحضر غادامر التاريخ المحتدم لمفهوم «الحس المشترك» (sensus communis)[2] الذي يُرجعه إلى جيان باتيستا فيكو (Gian Battista Vico) ومحاولته الدفاع عن الفصاحة البلاغية ضد المنهجوية الديكارتية (méthodologisme)؛ وإلى التمييز الأرسطي بين التعقُّل (phronèsis) والحكمة (sophia). الكاتب الثاني والحاسم هو شافسبوري (Shaftesbury) الذي يفهم من «الحس المشترك» القيم الإنسيَّة لـ«حُب الجماعة أو المجتمع، عطف طبيعي، إنسانية، معروف»[3] التي ترتبط بدورها بـ«تآلف الأرواح» (koinonoèmosunè) عند ماركوس أرليوس[4]. يتَّخذ المفهوم أهمية كبرى عند الفيلسوف الإسكتلندي توماس ريد (Thomas Reid)، الذي يستعمله للتعافي من الميتافيزيقا «المتقلّبة» مثلما أن تأسيس

---

(1) «De l'usage du bon sens» (Vom Gebrauch des gesunden Menschenverstands).

(2) Hans-Georg Gadamer, G.S., 1, pp. 24-35.

(3) «love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness».

(4) Marc-Aurèle, Pensées pour moi-même, I, 16. Gadamer, G.S., 1, 30.

فلسفة أخلاقية يعيد الاعتبار للحياة في المجتمع. ما يهمُّ في نظر غادامر هو أن المفهوم الإنجليزي «الحس المشترك»، مثله مثل المفهوم الفرنسي «الحس السليم»، ينطوي على باعثٍ أخلاقي، وليس الأمر كذلك مع المفهوم الألماني «الفهم السليم»[1].

عندما دوَّن روزنتسفايغ الكُتيب، كان يستحضر في ذهنه بلا شك عبارة هيغل ومفادها أنّ الفلسفة هي «العالم بالمقلوب» الذي صادفناه في بداية بحثنا. فهي تُحدّد المرض الفلسفي الذي يحاول روزنتسفايغ تخليصنا منه. إذا كانت المثالية هي «العالم بالمقلوب»، السبيل الوحيد للشفاء هو العودة إلى الفهم السَّليم (gesunder Menschverstand). رفع «منهج» الحس المشترك إلى مصاف «منهج التفكير الصارم» (PN, 49) هو مطلب أساس «للفكر الجديد» عند روزنتسفايغ، حيث يشرح الكُتيب قدرته العلاجية. تُذكّر صياغته الأدبية ببعض كتابات كيركغور، وإن كان على سبيل التهكُّم المهيمن فيه. فهو يبدأ وينتهي بتصدير واستدراك، موجَّهين بالتناوب إلى «العارف» (الفيلسوف المتمهّن) وإلى «القارئ». هذه «النصيصات» (جيرار جينات)[2] هي معروضة مرآوياً: يتوجَّه التصدير إلى العارف، ثم إلى القارئ؛ يتَّبع الاستدراك مساراً عكسياً. يعتزُّ العارف (أو «الخبير») بعلمه الواسع الذي يتيح له أن يفرز بين الكتب الرصينة («العلمية») الموجودة في المكتبات الجامعية والكتب غير الرصينة.

يقوم التصدير بانتهار «العارف» بطريقتين: الطريقة الأولى المقارنة مع قدرته على الإقرار بأن ما ينطبق على «جميع الناس» ينطبق عليه أيضاً. عليه أن ينتقل من العارف إلى «كل واحد من الناس» (jedermann)، شخصاً عادياً. والطريقة الثانية المقارنة مع قدرته على الإقرار بأن الدليل المضبوط

---

(1) H.G. Gadamer, G.S. 1, 31.

(2) النصيص (paratexe) هو كل العناصر المرافقة للنص مثل العنوان والتصدير والإهداء وكلمة الختام أو الاستدراك والهوامش أو الإحالات والتذييل، وكل ما له علاقة بتوزيع النص مثل الإشهار والإعلام... إلخ. (المترجم).

على الحقيقة هو إثباته للوجود في رمّته: «المحنة هي الدليل الحقيقي»[1] (25؛ 18). لا يتلاءم هذا التَّصريح العلني في شكل تحذيرٍ مع أطروحة روزنتسفايغ ومفادها أن الفكر الجديد المهيَّأ في (**نجمة الفداء**) ينطوي على «نظرية مسيانية في المعرفة التي تُقيّم الحقائق بحسب ما يقتضيه انكشافها من ثمنٍ وتبعاً للعلاقة التي تنشئها مع البشر» (FS, 168). يتضمَّن «الفكر الجديد» إشارات متعدِّدة إلى الكتيب غير المنشور. مثلاً، الفقرة التالية التي تلجأ بوضوح إلى الاستعارة العلاجية: «كل واحدٍ يعرف أن العلاج، بالنسبة إلى الطبيب المعالج [...]، حاضر، والمرض فائت، وإثبات الوفاة قادم؛ ويُتَّفق على أنه من العبث، من جرَّاء الخضوع إلى هوس المعرفة اللازمانية، إقصاء المعرفة والتجربة من التشخيص، وإقصاء الجرأة والمعاندة من العلاج، وإقصاء الخشية والأمل من التنبُّؤ» (FS, 157).

يتوجَّه التصدير الثاني بنبرة حميمية إلى القارئ، بتذكيره بأنّ المدرسة الوحيدة الممكن الاعتداد بها هي الفهم السليم؛ أي مدرسة الحياة (26؛ 19). يُخصّص روزنتسفايغ بعد ذلك أربعة فصول لوصف الأزمة التي تُنبئ بالسيرورة المرضية: زيارة المريض، والتشخيص، وأخيراً العلاج الذي يوصي به. يتَّخذ الفصل الخامس شكل تبادل رسائل بين المؤلف والطبيب المعالج. ثلاثة فصول هي مخصَّصة لوصف العلاج الذي يُكمَّل بـ«علاج بعدي» (الفصل التاسع)، قبل أن ينخرط المريض من جديد في حلقة الحياة المهنية.

3-1- النَّوبة: شلل الدهشة والسَّعي نحو الماهية:

يصف الفصل الأول النوبة الأولى من المرض. الكلمة الألمانية (Anfall) يمكن ترجمتها بـ«الأزمة» كما فعل المترجم، ويمكن أيضاً ترجمتها بـ«النَّوبة»؛ لأن الأمر يتعلَّق بالفعل بالنَّوبة، مثلما يُقال نوبة الحُمَّى، التي تنطلق منها سيرورة مَرَضية، ويكمن أصلها في الازدراء الفلسفي للفهم

(1) Die Bewährung ist der Beweis.

السليم. في نظر العديد من الفلاسفة، «الحس السليم» هو مفيد لشراء قطعة من الجبنة وطلب الزواج والإشارة بالبنان إلى السارق في المحكمة. ترفعنا الدهشة الفلسفية فوق السطحية والابتذال. ينتقد روزنتسفايغ المزاعم الفلسفية في احتكار الدَّهشة. الطفل والمتوحّش بمقدورهما أيضاً الاندهاش. لكن بالنسبة إليهما ليست الدهشة غاية في ذاتها؛ إنها مدَّة توقُّف ينبجس منها سؤالٌ يبحثُ عن جوابٍ في الحياة. مثلاً، تجد الدهشة أمام لغز الجنس جوابها في الحب المتبادل. ما يُحدِّد الدهشة الفلسفية نوعٌ من البلاهة الناتجة عن إرادة الاستقرار نهائياً في الدهشة.

إنها بداية السيرورة المرضية: تظهر النَّوبة في صورة شللٍ يُجمِّدُ حركة الحياة. يتزلَّج الفيلسوف في سلوكٍ تأمُّلي (Nachdenken)؛ أي «إنه يُفكّر بعد فوات الأوان» (29؛ 22). يجري التفكير الفلسفي وراء الحياة دون القبض عليها. كل شيء يصير إذاً «مشكلاً»، بمعنى «شيءٌ ملقى في الأمام». بحكم أن الفيلسوف قليل الصَّبر على أن ينتظر من الحياة (أي الزمن) أن تُقدّم له الجواب عن سؤاله، هو يبحث عنها «في الأسفل»، في البُعد الباطني. الكلمة المحبَّبة لدى الفيلسوف؛ للتدليل على الواقع الأكثر «جوهريةً» من الأشياء العادية، هي «تحت-الموضوع» (sub-stance, sub-strat) أو «الماهية». من المفروض أن تُقدِّم جواباً عن السؤال: «ما معنى هذا؟»، أو بالضبط: «ما معنى هذا حقّاً؟»، «بحصر المعنى» أم «على الخصوص» (eigentlich)؟ يضع هذا السؤال فارقاً بين الحياة والفهم الفلسفي: «الكلمة المستعملة في الحياة هي "حقيقةً" وليس "خصوصاً"»[1] (32؛ 24).

يثقُ «الحس السليم» في الواقع وفي فاعليته (Wirklichkeit/Wirken)، بينما تبحث الفلسفة عن واقعٍ أساس، واقع جوهري. هكذا يتسلَّل المرض في فهمنا، على طريقة الشلل أو الفالج النصفي (hémiplégie). يمكن هنا الإجابة

---

(1) Nicht "eigentlich" sondern "wirklich" ist das Wort des Lebens.

عن اعتراض ممكن صادفناه من قبل في معرض الحديث عن العلاج الشكي والعلاج الفتغنشتايني: لتفادي المرض، ألا يكفي تفادي الفلسفة؟ في نظر روزنتسفايغ، هذه الاستراتيجية في الدفاع غير مجدية. لا أحد بمعزلٍ عن الإغراءات الفلسفية. ليس المرض مجرَّد مرضٍ مهنيّ خاص بـ«فنَّاني العقل». كل واحدٍ يمكنه الاستسلام للنَّوبة دون أن يدري ذلك. كل واحدٍ يمكنه أن يجد نفسه في يومٍ من الأيام مرتبكاً بسؤال فلسفي يصيبه بالشَّلل: «لكن المشكلة هي أن كلّ إنسان يمكنه تبنِّي الفلسفة بين عشية وضحاها. لا أحد في صحَّةٍ جيّدة هو بمأمن من هذه العدوى» (33؛ 25).

3-2- مشعوذٌ فلسفي قرب سرير المريض:

يصف الفصل الثاني زيارة المريض. سبقنا إليه «طبيب معجزة» (Wunderdoktor) هو في الحقيقة مشعوذ، وقام بالتشخيص ووصف العلاج: أن يتصرَّف «كما لو» (comme si) لم يكن مريضاً، وكما لو أن المريض لا أثر له علينا. هذا وصفٌ هزلي وشرس ضدَّ فلسفة «كما لو» التي لقَّنها الفيلسوف النمساوي هانس فايهنغر (Hans Vaihinger). في سنة (1911م)، نشر فايهنغر كتابه (**فلسفة كما لو**) (Philosophie des Als-Ob)، وكان قد دوَّنه في سنوات (1876م). استعاد مباحث من عند كانط وفريدريش كارل فوربيرغ (1876م) (Friedrich Carl Forberg)، وأثبت أن الأفكار حول الله والحرية عبارة عن أوهام. لم يكن ذلك سبباً كافياً للتخلِّي عن الدين أو عن الحياة الأخلاقية. مثلاً، أن يقول أحدهم «أؤمن بالله» معناه: «أتصرَّف كما لو كان موجوداً بالفعل. على الرغم من أن عقلي النظري يمنعني من إثبات وجود نظام أخلاقي في العالم [...] أتصرَّف كما لو كان موجوداً، بحكم أن عقلي العملي يأمرني بفعل الخير دون قيدٍ أو شرط. بهذا المعنى، الملحد النظري الذي يتصرَّف أخلاقياً يؤمن هو الآخر عملياً بالله، بأن يتصرَّف كما لو أن الله والخلود وُجدا بالفعل»[1].

---

(1) Hans Vaihinger, Philosophie des Als-Ob, p. 648s. «Quoi qu'en ait pu penser =

النقد الروزنتسفايغي لهذا «التركيب بين كانط مبسَّطاً ونيتشه مفقود الحُمق» (35؛ 29) شرسٌ للغاية. بدلاً من أن تُعبِّر عن «الحس السليم»، فلسفة «كما لو» هي تعبيره الهزلي والساخر. ربما كان روزنتسفايغ يقاوم في هذا النقد شبح النسبوية الكئيبة التي ورثها عن ماينكه. فلسفة «كما لو» هي على الخصوص تعبيرٌ مراوغ لفكر الكُل الشمولي. «لا ينغلق الطوق في الدورة الثالثة. لكن كُن غير متيقِّنٍ. أنا أيضاً غير متيقّن مثلك. والآن، تصرَّف كما لو كنتَ تسعى. كما لو كنتَ تسعى بالفعل. انتهى الأمر. الله والكون وأنتَ، تتشابكون في «كما لو». لا يوجد سوى كائن واحد، كائن «كما لو». كل شيء فيه مستغرق» (37؛ 29-30). الشيء الذي يُنقذ المريض هو أن يرفض تناول طبٍّ مشكوك فيه. يكمن ردُّه في تحطيم المزاعم[1] ببرهانٍ يستعيره من ترسانة المشعوذ نفسه (37؛ 30، ترجمة معدَّلة): «ألا يكفي أن أتصرَّف كما لو أردتُ أن أعالَج وأشفى؟».

3-3- التشخيص:

يُصرِّح روزنتسفايغ بأن «التشخيص سهل، لكن العلاج أعقد من ذلك»

= Vaihinger», écrit Gabriel Marcel, «toute philosophie du "comme si" est contradictoire; toute philosophie authentique est l'active négation du "comme si" (Gabriel Marcel, Du refus à l'invocation, Paris, Gallimard, 1940, p. 107). cet égard, il existe un accord parfait entre la «philosophie concrète» de Gabriel Marcel et la «pensée nouvelle» de Rosenzweig. Sur les antécédents et la postérité philosophique du fictionalisme de Vaihinger, voir: Christophe Bouriau, Le «comme si». Kant, Vaihinger et le fictionalisme, Paris, Cerf, 2013.

«مهما كان يظن فايهنغر» -يقول غابريال مارسيل- «كل فلسفة "كما لو" هي متناقضة؛ كل فلسفة أصيلة هي النقيض الفعَّال لـ"كما لو"» (مارسيل، غابريال، من الرفض إلى الاستحضار، غاليمار، باريس، 1940م، ص107). ثمة في هذا الصدد توافق تام بين «الفلسفة الواقعية» لغابريال مارسيل و«الفكر الجديد» عند روزنتسفايغ. حول السلف والخلف الفلسفيين لخيالية فايهنغر، طالع: بوريو، كريستوف كما لو: كانط، فايهنغر والخيالية، سيرف، باريس، 2013م.

(1) العبارة الحرفية بالفرنسية (dégonfler la baudruche) ومعناها نزع الانتفاخ عن الكرة الممرغية؛ أو نزع الورم عن الغشاء الممرغي (في المعي الأعور)، وتُقال مجازياً في تفكيك مزاعم شخص ينسب لنفسه أهمية لا يستحقها. (المترجم).

(38؛ 30)، ويُخصّص فصلاً في وضع التشخيص. يستعين هذا الأخير بـ«فيزيولوجيا الفهم» (39؛ 31). يتعلّق الأمر بالحصول على فكرة دقيقة حول طريقة استعمال «الحس السليم». يحتاج هذا الأخير في علاقته بالواقع إلى تعيُّنات خاصَّة. لا يهمُّه المفهوم العام أو فكرة الجُبنة، لكن هذه القطعة بالذات من جُبنة الكممبير. لاستعادة نُكتة قالها الجنرال ديغول، لا يتناول الفرنسيون الجُبنة، بل يتناولون (365) نوعاً مختلفاً من الجُبنة، ما يصعب تولّي الحكم عليهم. يمكن استلهام المثال الثاني من الوصف الكيركغوري للمرحلة الأخلاقية، التي تفترض ضمنياً التجربة الباطنية لدى روزنتسفايغ. في لعبة الحب السحرية، ثمة شيء حاسم يحدث بين روميو وجولييتا، ما دام أنهما يُناديان بالاسم العلم ويكتشفان بعضهما بعضاً منخرطين في هذا الفعل الخطابي. تستلزم التسمية التي تضع رابطاً بين كائنين فريدين علاقة خاصة بالزمن، كما يُبرزه السرد الثاني من الخلق في سِفر التكوين، ونشيد الأناشيد التي كان يهواها روزنتسفايغ كثيراً.

فقط بحضور حوَّاء، كان بإمكان آدم أن يقول: «هَا أنَا ذَا». تمنع خصوصية الاسم (والعلاقة التي يقيمها بين كائنين فريدين) أن يُقال: «مَاذَا أنْتَ؟»، وتُقدِّم في الحال جواباً عن سؤال (43؛ 34): «مَنْ أنْتَ؟». يُبيّن هذان المثالان الأهمية الحاسمة للغة بالنسبة إلى فلسفة الحس السليم: «ليس الاسم هو "الماهية". إنه شيء آخر. لكن يتمتَّع بالثبات نفسه الذي تتمتَّع به "الماهية". غير أن الفهم السليم لا يهتمُّ في الفعل سوى بثبات ماهيته، بماهيته الخاصة والحصرية، وليس أيَّة ماهيةٍ» (43؛ 34، ترجمة معدَّلة). الأمر نفسه بخصوص حكم القاضي. فهو لا يصف ماهية الفعل؛ بتسميته باسمه، فهو «ينعته»، «بإحقاق الحق» تبعاً للجريمة المقترفة. على القاضي أيضاً أن يراهن على الموثوق به من الأسماء ومن اللغة القانونية التي بحوزته. في ختام هذه الأمثلة الثلاثة، التي لم يخترها روزنتسفايغ عبثاً، ينتهي هذا الأخير بعرض تشخيصه الخاص: «بينما يقتنع الفهم البشري السليم باستقرار

الأسماء، سواء أكانت أسماء عَلَم أم كلمات أم نعوتاً، ويُعطي الأحداث المعيشة والأشياء والوقائع حريتها المطلقة، فإن الشخص المعتوه يتخلَّص من الأسماء كأنها أشياء بلا قيمة، ويحتفظ بين يديه بالأشياء والمعيش والوقائع ليقول لها: "ما هذا؟"» (49؛ 38).

3-4- سعياً إلى علاجٍ ملائم:

يستكشف الفصلان الموجزان الآتيان العلاج أو العلاجيات الممكنة. يبدأ روزنتسفايغ ببحث فرضي عن قصد: على أساس التشخيص الذي تمَّ عرضه، أين يكمن العلاج؟ يُقدِّم تحذيراً سنكتشف بعد قليل أهميته: ليس لأن الشر عطَّل الإنسان كله، ينبغي على أثر ذلك التصرُّف كما لو كانت هنالك طريقة واحدة في العلاج. ينبغي على العكس أخذ طرائق عديدة في الحُسبان.

1. الطريقة الأولى هي الأسهل والأوضح: ردُّ المريض «إلى الصَّواب» عنوةً؛ أي «الحس السليم». إنه علاجٌ بالصَّدمة. لكن إذا كان هنالك بُرْء تلقائي، فلا يوجد طريقة لإثارة البُرْء التلقائي. بتعبير آخر: ينبغي توقُّع إمكانية الشفاء التلقائي من جرَّاء صدمة «حَدَثٍ» ينزع المريض عن شلله. يُقدِّم روزنتسفايغ مثالاً عن هذه الصدمة: آب/أغسطس (1914م)، باندلاع الحرب العالمية الأولى.

2. بعد ذلك، يأخذ في الاعتبار الفرضية المقلقة وهي أن يستسلم المريض ليأسٍ شبه كيركغوري. يعيش الشخص الفظ (philistin) في سلوكٍ سمَّاه هيغل «الوعي التَّعس»: فهو يتوق إلى المثالات العُليا والأحاسيس السامية، لكن ييأس من القُدرة على بلوغها. لكن وبسرعة: «[...] يتغلَّب الارتباك في الحياة الدنيا، ومعه من جديد التمفصل الطبيعي بين الحياة وثقل الوقائع وعُنف اليومي بمهامه الصغيرة التي تتكرَّر على الدوام وأسمائه التي تدوم. تندثر الثورة على الأسماء الثابتة والموضوعة من طرف التراث؛ ويتوقَّف السعي إلى المعنى الخفي وراء الأحداث، ويتمُّ بالقبول بهذه الأخيرة

كما تأتي ولا يُبذل الجُهد بعد الآن في إضفاء معنى آخر غير معنى الأسماء الموروثة» (52؛ 40، ترجمة معدَّلة).

هل هي الصحَّة؟ لا، إنها بالأحرى المرض المقنَّع: «تحيا الفلستية[1] حياةً سليمة، لكنها تُفكّر بطريقة مَرَضية، على اعتبار أنها تُفكّر» (53؛ 41). يتميَّز السلوك الفلستي بالقطيعة بين ما يُفعَل وما يُفكَّر أو يُظنُّ فيه.

3. الفرضية العلاجية الثالثة هي استئصال كل اعتقادٍ مثالي، ويعادل هذا العلاج الشكي كما تصوَّره سكستوس أمبيريقوس. تكتسي هذه الفرضية في الأزمنة المعاصرة شكلاً مضاداً للمثالية، وشكلاً لاعقلانياً وواقعياً ومادياً وطبيعياً. إذا كانت الماهوية المثالية هي سبب المرض، فلِمَ لا يتم البحث عن الدَّواء في نفيها، بالسَّير على خُطى نيتشه وغيره؟ لكن في نظر روزنتسفايغ، كل هذه الـ«-ويات» («-ismes») هي مثاليات بالمقلوب لا يمكنها أن تجلب الشفاء.

4. تتشكَّل فرضية علاجية رابعة. المرض الذي يشلُّ الفهم هو أزمة حادَّة في الشك. يتوقَّف الفهم أمام «الأسئلة النهائية» التي لا حل لها، تتعلَّق بالله والإنسان والعالم، وبالحقائق القصوى التي حاول [كتاب] **(نجمة الفداء)** الربط في ما بينها، والتي تُدرج توجُّهاً جديداً في حياتنا. في «الكُتيب» الذي يهتم بالسلوك في الحياة، توجد مقارنة بين هذه المفاهيم التوجيهية «والصخور الجبلية التي تنعرج بينها دروب الوجود» (55؛ 42).

ينخرط الطابع المبتذل لأمثلة «الحس السليم» المستعملة إلى الآن (شراء جُبنة، الرابطة الزوجية، عقوبة الجريمة) في أفقٍ أوسع شبه ميتافيزيقي. بهذه الأمثلة المتناثرة، تعترضنا الطرق الأساسية لعلاقتنا بالعالم والمصير الإنساني والفعل الإلهي. ومنه الاقتراح العلاجي الذي يُعمِّقه ما تبقَّى من «الكُتيب»:

---

(1) الفلستية (Philistie): بلد أنشأه الفلستيون (Philistins) نحو 1200 ق.م، بين غزة وعسقلان. (المترجم).

«هكذا ترتسمُ مهمَّة تعزيز الفهم في النقاط الثلاث التي ضعُفت فيه مقاومته، وذلك بسحبه مؤقتاً من حياته المهنية لأنه مريض، وتعويده بهذه الرؤى الأساسية الثلاث على التَّوالي منعزلاً في الإقامة بمركز الاستشفاء من السِّل (sanatorium)» (55؛ 43، ترجمة معدَّلة). باستحضار العلاقة بين العلاج الفلسفي والرياضات الروحية، يمكن أن نُسمي هذا المركز الاستشفائي ضد السِّل «منزل الخلوة الروحية». يُحدِّد روزنتسفايغ بأن الإقامة في مركز الاستشفاء من السِّل هي مؤقَّتة. يتعلَّق الأمر بالتعلُّم فيها بطريقة تتيح المشي من جديد بعد الشلل.

لا يوجد علاج معجز يقيناً نهائياً من المرض. حدود العلاج المقترح وطبيعته الدقيقة هما موضوع «مراسلة بين الزملاء» في الفصل الخامس، في منتصف «الكُتيب». الرسالة الأولى بعثها الطبيب المعالج إلى مدير مركز الاستشفاء من السِّل. في لغة تُقلِّد المصطلح العلمي للأطباء، توصف من جديد أعراض «السَّكتة الفلسفية الحادَّة»[1] التي يُعاني منها المريض، والطرائق التي برهنت على عدم نجاعتها: «حقن كريتيسين (cristicine)» (57؛ 45) أو «ميستيكول (mysticole)». وراء هذه المسمَّيات العلمية، يمكن التعرُّف إلى «النقدية» (criticisme) و«العرفانية» (mysticisme) اللتين يَعدّهما روزنتسفايغ مأزقين مُضرَّين. يتميَّز مركز الاستشفاء من السِّل، الذي يُرسل إليه مريضاً، بموقعه الخاص: يقع وسط الصخور الجبلية المشار إليها من قبل، والمشكل الوحيد هو تفادي الاستغراق في الدهشة أمام قمَّة جبلٍ واحد بنسيان القمَّتين الأخريين. يتجلَّى عبر هذه الاستعارة العلاجية المشكل المحوري لـ(**نجمة الفداء**).

هذا ما يُثبته جواب مدير مركز الاستشفاء من السِّل. لا يمكن تسلُّق صخرة الجبل سوى مرة واحدة؛ أي من طرف صاحب (**نجمة الفداء**) كما

---

(1) «l'apoplexia philosophica aiguë».

يمكن توقُّع ذلك. مرضى المركز الذين يعانون من مرض العصر، وهو «فلسفة كما لو»، حيث بعض تحوُّلاتها الجديدة بارزة في الفكر ما بعد الحداثي، هم أضعف من أن يجازفوا بالتسلُّق. يكمن العلاج الناعم الذي ينصح به مدير المركز في القيام بجولة حول الجبل في طريقٍ بانورامي يكتشفون عبره تدريجياً كل قمَّة من القمم الشامخة: العالم، الإنسان، الله. ينتُج الشفاء عندما يكون في مقدور المرضى احتواء القمم الثلاث بنظرةٍ واحدة وسطحية حياتهم العادية؛ أي عندما يجدون معنى التوجُّه الذي هو الكلمة الأساسية لـ(**نجمة الفداء**): «التعرُّف إلى موقع الإقليم المألوف بالضبط، وإدراك، بنظرة خاطفة مألوفة وعادية، القمم العالية، يعيد للمريض هذا التوجُّه الذي لم يُسبّب فقدانه في نظري العدوان الأولي للشلل، لكن يدل على عَرَضٍ حاصل يُعرّضُ لخطر الموت» (62-63؛ 48).

3-5- علاج خلال ثلاثة أسابيع:

يشمل وصف العلاج ثلاثة فصول تناسب إقامة ثلاثة أسابيع في مركز الاستشفاء من السِّل. ينتظم الوصف وفق ثلاث أفكار موجّهة: العالم والإنسان والله. النبرة المرحة والمسلّية التي كان روزنتسفايغ قد استعملها إلى الآن تترك مكانها للغة خطيرة ووجدانية وبكثافة فلسفية كبيرة. حتى بالنسبة إلى قارئ «الكُتيب»، ليس العلاجُ جولة سارَّة، بل هو تأمُّل فلسفي صارم ورياضة روحية فعلية. تتركَّب هذه الأخيرة بشكل صارم شبيه بدسيسة (**نجمة الفداء**) ذاتها. فهي تتبع الكتب الثلاثة للقسم الأول من «النجمة». لكن نظام التقدُّم ليس نفسه. كانت (**نجمة الفداء**) تتقدَّم من الله («الميتافيزيقا») إلى الإنسان («الميتا-أخلاق»)، ثم إلى العالم («الميتا-منطق»). يتبنَّى «الكتيب» إجراءً عكسياً: فهو يبدأ بالعالم («رؤية العالم»)، ثم ينتقل إلى الإنسان («تصوُّر الحياة») لينتهي بالله («الميتافيزيقا»).

أ) يقين العالم: يتركَّز الأسبوع الأول من العلاج على مفهوم «رؤية العالم» (Weltanschauung). يحمل السؤال الفلسفي «ما هو العالم؟»،

الباحث عن ماهية، عدَّةَ أمراضٍ تشترك كلها حول مفهوم «الظاهرة» أو «المظهر» (Schein). بدلاً من أن يضعنا التساؤل أمام واقعية العالم، فهو «ينزع عنه واقعيته» (le déréaliser) بالبحث عن ماهيته. للقضاء على هذا «البُعد اللاواقعي» الظاهر، يمكن اللجوء إلى عدَّة استراتيجيات. يحافظ الحل «الديني» على الطابع الوهمي لواقعية العالم حتى النهاية، ولا يرى فيه سوى حجاب الوهم (le voile de la Maya) الذي يتوارى خلفه واقعٌ جوهري، فقط في حالة ما إذا تمَّ الإقرار مع البوذية، بأن وراء العالم كما يتبدَّى، العالم الظاهر، ثمة «لاشيء» النيرفانا (Nirvâna). تكمن الاستراتيجية الفلسفية في اختزال الوهم في وضع الطابع الإشكالي للعالم الخارجي مقابل يقينيات الأنا المستخلص من البداهة الجوَّانية.

لكن يُصبح الأنا (أو الذات المتعالية) إشكالياً بالدرجة نفسها التي يصبح فيها العالم إشكالياً: «بإرادته في إنجاز واجبه الآني؛ أي كونه ماهية الكون، فإن الأنا يضحى عدماً كاملاً، ولا يُسمح له بأن يُنعَت بـ"أنا" أو عالم» (66؛ 53). يمكن البحث عن مخرج لاهوتي للمشكلة من جانب فكرة الله. فقط في ضوء فكرة الله يصبح العالم معقولاً: «المتجلّي وليس المتأمِّل، هو الذي يختفي وراء المرئي»[1]. تثير هذه العبارة مشكلة أساسية في الترجمة. اقترح المترجم الفرنسي الصيغة الآتية: «C'est le visionnaire, et non le contemplateur, qui se dissimule derrière la vision» (67؛ 57). أحبِّذ إضفاء معنى فاعل على الكلمة (Scheiner). يتعلَّق الأمر، كما يوضحه السياق، بالله الذي «يُجلي»[2] العالم، بجعله معقولاً. في المقابل، الناظر

(1) «Der Scheiner, nicht der Schauer birgt sich hinterm Schein».

(2) يستعمل جون غرايش الفعل (éclairer) بمعنى «يُنير». أهتدي إلى الكلمة «يُجلي» التي أستعيرها من ابن عربي، حيث يكتب في فص حكمة إلهية في كلمة آدمية: «وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوًّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوَّة. ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوَّى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهياً عبَّر عنه =

(Schauer) هو الأنا الذي يتأمّل في العالم. يمكن إذاً ترجمة العبارة بالصيغة الآتية: «المُجلي وليس المتأمّل الذي يختفي وراء المظهر» (C'est l'éclaireur, non le contemplateur, qui se dissimule derrière le paraître).

من هو الله الذي يقول عنه روزنتسفايغ في الفقرات التالية إنّه «الحافظ كلَّ مظهر»[1] (68؛ 54)؟ إنه الله العرفاني، فائق التصوُّر، للاهوت السلبي، كما يوصف في الكتاب الأول من (**نجمة الفداء**). إمكانية أخيرة: جعل من الواقع الوهمي للعالم «الكل»، حيث الإنسان هو المرآة والله هو الظل المنعكس لإطار المرآة، وينطبق هذا على البيرونية الراديكالية كما وصفها مارسيل كونش. تحيل هذه الفرضية أيضاً إلى العالم النيتشوي. بالنسبة إلى روزنتسفايغ، هذا العالم «الذي لا شيء فيه واقعي سوى المظهر نفسه (le paraître)، التشابك المتبادل بين ظلال كل ما هو سوى المجلى (l'apparaître)» (69؛ 55، ترجمة معدَّلة)، ينطبق على «الظاهرية» (phénoménisme) التي تنطوي ضمنياً على الرؤية العلموية للعالم.

تعود مختلف الاستراتيجيات في الاختزال التي تمَّ ذكرها (اختزال العالم في «العدم»، وفي «الأنا»، وفي «الله»، وفي «الكل»)، في الأسبوع الثاني والثالث من العلاج أيضاً. الأمر نفسه بالنسبة إلى الدواء: القبول بأن العالم ليس عدماً ولا كلاً، بل هو «شيءٌ ما»: «كل واحدٍ لا يأخذ (عن قصد بوصفه مفكراً أم عن غير قصد بوصفه كائناً حيّاً) حميَّته انطلاقاً من بداهة أن العالم شيء ما، شيء وليس لاشيء، شيء وليس الله، شيء وليس الأنا، شيء وليس الكل، لا يمكنه أن يفقه شيئاً بشأنه» (72؛ 57، ترجمة معدَّلة).

= بالنفخ؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوَّاة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال [...] فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة» (ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، ص49). (المترجم).

(1) Verwewer allen Scheins.

هل توجد كلمات تُعبّر عن هذا الواقع الخاص بالعالم؟ نعم، يجيب روزنتسفايغ، إنها كلمات اللغة العادية التي تحمل هذه الحقيقة في الحس السليم بأن «العالم في ذاته» لا وجود له، وأنه دائماً في علاقة بالإنسان وبالله. في حقيقته الواقعية، هو دائماً «عالم البشر» و«عالم الله»: «العالم في ذاته لا وجود له. الحديث عن العالم معناه: الحديث عن عالمنا نحن، والحديث عن عالم الله» (78؛ 62، ترجمة معدَّلة). تعيد لنا اللغة، بوصفها الحليف الطبيعي للحس السليم، ما جعل التساؤل الفلسفي إشكالياً: يقين العالم.

ب) شجاعة العيش. فحوى الكلام في الأسبوع الثاني من العلاج هو «تصوُّر الحياة» (Lebensanschauung) الذي لا ينفصل عن «رؤية العالم» (Weltanschauung). الإنسان هو كائن حي. معرفة ما الحياة وما الإنسان شيء واحد. مثلما أن المقاربة الماهوية للعالم كشفت عن مظهرها (Schein)، كذلك الكلمة الموجّهة هنا هي «الخداع» (Täuschung, leurre). كيف التيقُّن بأن وراء تعدُّدية معيشياتنا (Erlebnisse, vécus) ثمة ذات هي الضامن الأخير لهويتنا؟ تترصَّدنا هنا عدَّة إغراءات تناسب عدد أمراض الفهم. يقوم الإغراء الأول بإذابة الأنا في الله. من الصعب التكهُّن بالأسماء وراء هذا الإغراء الفلسفي. هل يتعلَّق الأمر بالمثالية المتعالية لفيشته؟ يوحي التشديد الملحوظ على الإرادة بالأحرى بالتقارب مع أطروحات شوبنهاور في «العالم إرادةً وتمثُّلاً».

الإغراء الثاني، الذي يذيب الأنا في العالم كما يفعل نيتشه، يتحدَّث عن الرقصة الكونية لإرادة الاقتدار والعود الأبدي للشيء عينه (83؛ 66، ترجمة معدَّلة): «هكذا يدوم العالم، وعلى إيقاعه ترقص ضوضاء السَّاحرات للأنا، وللأناوات، أناوات البشر والأوثان، وترسم الرقصة الحلقية الدوائر من جديد ببقائها الرقصة القديمة». إذا كان هذا الإغراء يؤدي إلى مأزقٍ، فلا يبقى سوى إمكانية ثالثة: أن يأخذ الإنسان على عاتقه مسؤولية ذاته، بما في ذلك في مختلف الأقنعة التي يرتادها طيلة حياته. بالذهاب إلى ما وراء نص

روزنتسفايغ للاستكشاف، يمكن تمثيل هذا الإغراء الأنثروبولوجي بالمعنى الحصري ببيان جون بول سارتر (**الوجودية هي نزعة إنسيَّة**) المنشور سنة (1946م).

لا يمكن للإنسان أن يتَّحد بالله مثل قطرة الماء في البحر، ولا أن يستغرقه العالم، ولا يمكنه أن يكون «الكل»؛ فهو «شيء ما وليس عدماً، شي ما وليس كُلاً، فقط شيء ما، وهذا بالفعل» (86؛ 68، ترجمة معدَّلة). يجلب فهم هذا الأمر الشفاء الثاني الذي يحمل اسم «شجاعة العيش» (86؛ 69). مثلما أن العالم «يقع» بين الله والإنسان، تمتدُّ الحياة بين العالم والله. لا يمكن التعبير عن هذا الواقع البيني سوى عبر اللغة. ما الإنسان، يمكن إثباته بالاسم العَلَم الذي يتيح «مناداته باسمه»، بالاعتراف به في فرادته. إنه الحافظ على هويته أمام الله وأمام العالم. انطلاقاً من الاسم، يمتدُّ تاريخه الفريد. في الوقت نفسه، يقوم بإنشاء علاقته بالله وبالعالم: له لقب يُعبّر عن فرادته بوصفه طفل الله، وله اسم عائلي بوصفه حلقة في سلسلة طويلة من الأجيال. يجمع الاسم بين الكلمة القسرية للذاكرة والكلمة المحرّرة للأمل: «يُخرج الاسم الإنسان من ذاته بمدِّه في الطريق الذي يسلكه بالكلمة القسرية للذاكرة وبالكلمة المحرّرة للفأل. فلا يبقى وحيداً مع ذاته. يُذكِّره الصدى المضاعف لاسمه في كل لحظة بأنه ليس طفل الإنسان سوى عندما لا يرفض أن يكون طفل العالم والله» (90؛ 71، ترجمة معدَّلة).

ج) الثقة في الله: يدور الأسبوع الثالث من العلاج حول كلمة «الله». وإن كان الفلاسفة يعرفون أن من الصعوبة بمكان الإجابة عن سؤال «ما الله؟» منه عن سؤال «ما العالم؟» و«ما الإنسان؟»، يحصل كما لو أن صعوبة السؤال ذاته هي التي تتسلَّط عليهم. «الفلسفة الأولى» التي عمل أرسطو على تطويرها والتي نشرها أندرونيقوس الرودسي (Andronicos de Rhodes) تحت عنوان «الميتافيزيقا»، كانت قبل كل شيء «ثيولوجيا». كان ينبغي انتظار شوبنهاور قبل ظهور فلاسفة يجهرون بالإلحاد. على غرار السؤالين السابقين، يتواءم

سؤال ماهية الله مع شُبهة الوهم. الوهم الذي تبدَّى على الصعيد الكوسمولوجي بوصفه «مظهراً» (Schein)، وعلى المستوى الأنثروبولوجي بوصفه «خدعةً» (Täuschung)، يتجلَّى على الصعيد اللاهوتي بوصفه «خيالاً» (Phatasiegebilde)؛ أي فانتاسما، يُمثّلها الطفل الذي يتوهَّم في العتمة أن الغطاء هو شبح. أليس الله هو مجرَّد إسقاط للرغبة البشرية؟ من فيورباخ إلى فرويد، كان هذا هو السؤال الجاري.

يظنُّ الفلاسفة أنهم يمتلكون الجواب. الجواب الممكن هو: «الله هو الطبيعة»[1]، المماهاة السبينوزية بين الله والطبيعة. في هذه الفرضية، الله معزول عن الطبيعة؛ أي عن العالم: هذا أولُ عَرَضٍ لمرضٍ خطير في الفهم، خاص بفكرة الله. يتحدَّث روزنتسفايغ عن سبينوزا بوصفه «اليهودي الهولندي»، ويشرح في الفقرات الآتية أن نقده يستهدف، على وجه التحديد، سبينوزية غوته وهردر. يظنُّ هيغل، الذي يؤكد أن المطلق ليس جوهراً بل هو ذات؛ أي روح قادر على التطوُّر الذاتي، أنه بَلْوَر ردّاً نظرياً على الإله السبينوزي. لكن، في نظر روزنتسفايغ، أنتجت هذه الإزاحة مرضاً جديداً في الفهم: اختزال الله في الأنثروبولوجيا. وإن لم يستحضر اسم لودفيج فيورباخ، يحصل الأمر كما لو أن الله في هذه الفرضية، يُخلَط بينه وبين الماهية الجنسية للبشرية في صيرورة دائماً.

أكثر من الأفكار حول العالم والإنسان، الإغراء أكثر قوَّةً في المماهاة بين الله و«الكل»، للتغلُّب على المأزق المزدوج للاختزال الكوسمولوجي والأنثروبولوجي. مثلما أن الإنسان والعالم ليسا الكل، كذلك ليس الله هو الكل؛ يقتضي هو الآخر التفكير في حدود «شيء ما» (99-100؛ 78-79)، كيان متميِّز، أي «شخص». على الخلاف مما ترتاب فيه فلسفة المطلق، لا يساوي هذا تقييد الله، بل يعادل التسمية التي تُوفّر إمكانية إرساء جسرٍ بين الله

---

(1) «Deus sive natura».

والإنسان والعالم. إذا كان لله اسم، فإن الإنسان يذكره ويُدرج النظام في العالم. في التراث اليهودي، الله هو يَهْوَه (Yahvé) بمعنى الرَّحمة والمنَّة، وإيلوهيم (Elohim) أي القانون. لاسم الله وظيفة مزدوجة: فهو يتيح للإنسان أن يذكره، وهو كلام يُكرّس العالم في ذاته ومن أجله. (102؛ 81): تُنهي تسمية الله سيرورة الشفاء: علاوة على «يقين العالم» المعثور عليه، و«شجاعة العيش»، تُضاف «الثقة في الله» (104؛ 82).

قد تبدو مختارات هذه الأسماء الثلاثة بلا وزن مقارنة مع الجبل الرائع لـ(**نجمة الفداء**) المشكَّلة من ثلاث قممٍ متميزة، يقع في سفحها المركز الاستشفائي للكُتيب، الذي هو بمكانة «الجبل السحري» (Zauberberg) لروزنتسفايغ. القُدرة على «الإحاطة بالنظرة الواحدة، المألوفة والعادية، القمم العُليا والشامخة» (62-63؛ 48، ترجمة معدَّلة) للفكر، هي علامة نجاح هذا العلاج المعبَّر عنه بالثلاثية العلاجية في «يقين العالم» و«شجاعة العيش» و«الثقة في الله». في واقعه الملموس، العالم هو دائماً «عالم البشر» و«عالم الله»: «لا يوجد العالم في ذاته. الحديث عن العالم معناه الحديث عن عالمنا نحن والحديث عن عالم الله» (78؛ 62، ترجمة معدَّلة). تجد الشجاعة في العيش مصدرها في اكتشاف الإنسان بأنه «ليس طفل الإنسان سوى عندما يرفض أن يكون طفل العالم والله» (90؛ 71، ترجمة معدَّلة).

«يقين العالم»، «شجاعة العيش»، «الثقة في الله»، هي الكلمات الأساسية في مراسلة روزنتسفايغ، الذي لم يكن بحاجة إلى أن يقيم بمركز الاستشفاء من السِّل ليشفى من مرض العصر. لقد كان «مركز استشفائه» هو أخاديد البلقان. لم يكن هذا اليقين والشجاعة والثقة أموراً بديهية. كان من الواجب الظفر بها بعد عراكٍ طويل انخرط فيه أقاربه. يمكن استخلاص تعليمات هرمينوطيقية في قراءة «رسائل غريتلي»: على المؤوّل هنا أيضاً أن يُبدي قدرة على الإحاطة بالنظرة الواحدة، المألوفة والعادية، للحياة الواقعية للمراسلين، والقمم العُليا والشامخة لأفكارهم.

3-6- العودة إلى الحياة:

على غرار أيَّة رياضة روحية، تبدأ المحنة الفعلية للحقيقة بمجرَّد العودة إلى الحياة اليومية. للتعبير عن الفكرة نفسها عبر الاستعارة العلاجية: بعد عملية جراحية خطيرة، للمريض الحق في النقاهة، قبل أن يستعيد حياةً عادية ويستعيد نشاطاته المهنية. لهذا السبب يقترح روزنتسفايغ «ما بعد العلاج» يُكمّل العلاج الفعلي. يناسب مشكلاً دقيقاً: إيجاد موضع في الحياة اليومية يتعلَّق فيه الأمر مباشرةً بالله والعالم والإنسان. عادةً، يتعلَّق الأمر بأشياء متناثرة تمَّت الإشارة إليها سابقاً: الحُكم القضائي، طلب الزواج، شراء قطعة من الجُبنة. غير أن في صُلب اليومي، ثمة مجال يتعلَّق فيه الأمر بالحقائق القصوى: إلى جانب «اليومي» (Alltag)، هناك «يوم الاحتفال» (Feiertag) حيث المضامين هي «الله، الإنسان، العالم» (108؛ 87).

ينبغي التفكير بطبيعة الحال في السَّبت (Shabbat) ومكانته المركزية في الوصايا العشر (Décalogue). لكن ليس المقتضى الديني الأساس الذي يريد روزنتسفايغ استحضاره في الذاكرة. يتعلَّق الأمر بفهمٍ معيَّن للوجود، كما يُبرزه الكتاب الثالث من (**نجمة الفداء**)، الذي يختزن على تأويلٍ مفصَّل حول الروزنامة الطقسية، اليهودية والمسيحية. ففي الفعل الطقسي؛ أي في التداول الحي «للهبة والصلاة والتلقي والتفكير» (ibid.)[1]، تتمفصل الحقائق الأساسية

---

(1) Rosenzweig ne dit pas seulement «donner et recevoir», mais aussi «penser». Outre qu'elle est un acte religieux fondamental, la liturgie est aussi un lieu de pensée sui generis. Voir: Jean-Yves Lacoste, Expérience et absolu, Paris, PUF, 1994, et mon étude: «Que signifie penser religieusement», les nouveaux cahiers, n°117, été 1994, p. 4-14.

لا يتحدَّث روزنتسفايغ عن «الهبة والتلقي» فحسب، بل أيضاً عن «التفكير». علاوة على أن الطقس هو فعل ديني أساس، هو أيضاً محل التفكير الاستثنائي. طالع: لاكوست، جون-إيف، التجربة والمطلق، المطبوعات الجامعية الفرنسية، باريس، 1994م؛ ودراستي: «ما معنى التفكير دينياً؟»، الدفاتر الجديدة، العدد 117، صيف 1994م، ص4-14.

الثلاث، وهي: الله والإنسان والعالم، دون أن تتَّحد وتختلط: «يُصلي الإنسان ويُعطي الله ويتلقَّى العالم ويشكر ويُصلي الإنسان من جديد» (ibid., trad. mod.). يكتشف الإنسان إذاً الإيقاع الأساس لكل حياة، بما في ذلك المظاهر اليومية: الطلب والشُّكر. لا يكون الإنسان ذاته سوى عندما يطلب أو يتوسَّل، سواء كان هذا الطلب موجَّهاً إلى الله أم إلى أنت بشري. «يمكن للإنسان أن يتوسَّل. حتى صمت الإنسان يمكنه أن يتوسَّل» (110؛ 88، ترجمة معدَّلة).

فهو ليس قريباً من العالم سوى عندما يشكر ويحمد. «يُصبح الإنسان عالماً بفعل الحمد» (111؛ 89، ترجمة معدَّلة). وجه المفارقة هو أنَّ الدهشة، التي كانت أصل المرض الفلسفي، تتَّخذ هنا تسويغاً لا فلسفياً: بالاحتفال يتعلَّم الإنسان الدهشة من بساطة الحياة. فقط بهذه الطريقة يتسلَّح لمجابهة محنة الحياة التي هي حياة منتهية على نحو لا يمكن تلافيه: «ليست الحياة حياةً خالدة. فهي تجري من المهد إلى اللحد» (113؛ 91). يتمُّ بعد فوات الأوان اكتشاف السبب الخفي للمرض الفلسفي: الخشية من الموت. كانت (**نجمة الفداء**) قد افتتحت على وقع هذه الخشية؛ وعلى وقع هذه التجربة يختتم «الكُتيب». لماذا؟ لأن الاختلاف هنا يتبدَّى بين العلاج الحقيقي والشعوذة. أن يكون طبيباً أو فيلسوفاً، يدَّعي المشعوذ تحريرنا من الموت. يُعلّمنا الطبيب الأصيل والمفكّر الأصيل العيش بهذه الخشية دون أن تُعطِّلنا كليةً: «لا يوجد شفاء ضد الموت. حتى الصحة ليس بإمكانها فعل أيّ شيء. لكن للإنسان السليم القوة على الذهاب في الحياة إلى غاية الرمس. ينادي المريض من جهته الموت، وهو على وشك الهلاك بالهلع، يحمله على عاتقه. لا تختبر الصحَّة الجيّدة الموت سوى في "الوقت المناسب". الإنسان السليم هو صديق الموت؛ يعرف أن قدومه يُعرّي القناع الصلب. ومن يدي شقيقته، الحياة الخائبة والمستنزفة والمذعورة، تسحب المشعل المرتعش وتطرحه أرضاً لتطفئه؛ تحت سماء العتمة، عندما ينطفئ بصيص المشعل، تأخذ طريح الأرض في ذراعيها؛ وتُغلق الحياة نهائياً فاه الثرثار، ويفتح

الموت فاه الصامت إلى الأبد ويقول: "هل تتذكَّرني؟ إنني شقيقتك"» (116؛ 93، ترجمة معدَّلة).

* * *

ترك لنا روزنتسفايغ صيغته الخاصة للعبارة السقراطية: «العيش بالتَّفلسف»، التي كانت الخيط الناظم لبحثنا: «لا نريد أن نكون فلاسفةً بالتَّفلسف، بل بشراً. ولهذا الغرض بالذات علينا أن نمدَّ لطريقتنا في التَّفلسف شكل إنسانيتنا» (FS, 126). ينتهي «الكُتيب» بخاتمة موجزة موجَّهة إلى القارئ، وأستحضرها دون شرح؛ لأنّ هذه السطور يمكن قراءتها بوصفها رسالة موجَّهة إلى قارئ هذا الكتاب: «يبدو أنك جزوع. أصبحت الأشياء أخطر مما يمكن أن تكون عليه، وعلى أيَّة حال، أكثر خطورة ممَّا يمكنك أن تتوقَّع. الحياة هي مسألة خطيرة، تعرف ذلك بلا شك. لا تغفر لأحدٍ لا يأخذك على محمل الجدّ في عملك أو في ما تفعله أو تتكبَّده. الأشياء التي تحدَّثنا عنها هي خطيرة. ليست خطيرة جدّاً، لكن خطيرة على الرغم من ذلك. سأنصرف الآن وأتركك لحالك. ليس إلى الأبد، أتمنى ذلك. أظنُّ أن هناك أشياء كثيرة نتحدَّث عنها منذ أن عقدنا روابط بيننا. عندما يكون لك الوقت الكافي، تعالَ لزيارتي في المنزل. مرحباً بك» (117؛ 95).

* * *

المراجع

Sources:

- Rosenzweig, Franz, Der Stern der Erlösung, Gesammelte Schriften, La Haye, 1976, trad. fr. par A. Derzcanski et J.L. Schlegel, L'ètoile de la Rédemption, Paris, Seuil, 1982.
- Das Büchleinvom gesunden und vom kranken Menschenverstand, éd. Nahum Norbert Glatzer, Königstein, Taunus, Jüdischer Verlag, Athenäum, 1984, trad. fr. par Maurice-Ruben Hayoun, Livret sur l'entendement sain et malsain, Paris, Cerf, 1988.
- Foi et Savoir. Autour de L'ètoile de la Rédemption, Paris, Vrin, 2001.
- Die «Gritli»-Briefe an Margrit Rosenstock-Hussey. Avec une préface de Rafael Rosenzweig, édité par Inken Rühle et Reinhold Mayer, Tübingen, Bilam, 2002.
- «Le Gritlianum. Un dialogue entre le corps et l'âme», trad. fr. par Jean Greisch et Françoise Todorovitch in Bienenstock, Myriam (éd.), Héritages de Franz Rosenzweig. Nous et les autres, Paris, L'éclat, 2011, pp. 260-267.

Bibliographie secondaire:

- Bienenstock, Myriam (éd.), Héritages de Franz Rosenzweig. Nous et les autres, Paris, L'éclat, 2011.
- Bouriau, Christophe, Le «comme si». Kant, Vaihinger et le fictionalisme, Paris, Cerf, 2013.
- Casper, Bernhard, «Von Einheit und Ewigkeit. Ein Gespräch zwischen Leib und Seele. Ein unveröffentlichter Text Franz

Rosenzweigs», in Bulletin des Leo Baeck Instituts, Jüdischer Verlag, 74/1986, pp. 65-78.

- Greisch, Jean, «"Ein schrecklich unverständliches Dreieck". Franz Rosenzweig, Margrit Huessey, Eugen Rosenstock et la genèse de L'ètoile de la Rédemption», in Bienenstock, Myriam (éd.), Héritages de Franz Rosenzweig. Nous et les autres, Paris, L'éclat, 2011, pp. 238-256.
- Greisch, Jean, Le Buisson Ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion, vol. 1, Paris, Cerf, 2002, pp. 207-254.
- Glatzer, Nahum, Franz Rosenzweig: His Life and Work, New York, Schocken Books, 1975.
- Goldenblum, Sonia, Dialogue amoureux et dialogue religieux. Rowenzweig au prisme de la sa correspondance, Paris, Hermann, 2014.
- Mosès, Stéphane, Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig, Paris, Seuil, 1982.
- Münster, Arno, La pensée de Franz Rosenzweig, Paris, PUF, 1995.
- Freund, Else, Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweig, Hamburg, Felix Meiner, 1959.
- Mongin, O., J. Rolland, A. Derzcanski (éd.), Franz Rosenzweig, Cahiers de la Nuit Surveillée, Verdier, 1982.
- Schmied-Kowarzik, W.D. (éd.), Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929), Congrès International de Kassel, t. I. Die Herausforderung jüdischen Lernens. t. II. Das neue Denken und seine Dimensionen, Freiburg/München, K. Alber, 1988.
- Von Weizsäcker, Viktor, Der kranke Mensch. Eine Einführunf in die medizinische Anthropologie, Stuttgart, K.F. Koehler, 1975.
- Der Arzt un Kranker, 2 vol. Stuttgart, K.F. Koehler, 1949.
- Der Gestaltkreis, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

* * *



المســــــارد

- مسرد الأعلام
- مسرد المصطلحات الواردة في الكتاب
- مسرد المدن والأقاليم والأماكن

مسرد الأعلام

الاسم واللقب	الاسم اللاتيني	الصفحة
	ب	
باتوشكا يان	Ian Patocka	30
باديو ألان	Alain Badiou	94
بارمنيدس	Parménide	83، 136، 225، 338، 562
بارن جوناثان	Jonathan Barnes	353
باسكال بليز	Blaise Pascal	64، 105، 388، 437، 440، 488، 505
باكونين ميكائيل	Michaël Bakounine	419
بامفيلوس	Pamphile	233
براغ ريمي	Rémi Brague	46
براكسيفان	Praxiphane	233
برنتانو فرانتس	Franz Brentano	215
برغسون هنري	Henri Bergson	65، 129
بروتاغوراس	Protagoras	175، 176
بروتون ستانسلاس	Stanislas Breton	64
بروديكوس	Prodicos	176
بروميثيوس	Prométhée	570، 570 هامش 1
بريدجس روبرت سيمور	Robert Seymour Bridges	370
بريكليس	Périclès	206
بريل جاك	Jacques Brel	70
بريهيه إيميل	Émile Bréhier	281
بلوخ أرنست	Ernst Bloch	572



مسرد المصطلحات الواردة في الكتاب

عربي	الصفحة	فرنسي	يوناني	ألماني	إنجليزي
إحراج	178، 352	Aporie	Aporia	Die Aporie	Aporia
إحسان	59	Philanthropie	Philanthrôpia	Die Philanthropie	Philanthropy
ازدهار، حياة مزدهرة	52، 54، 58، 61	Epanouissement	Eudaimonia	Die Entfaltung	Flourshing
أسلوب في العيش	9	Style de vie	-	Der Lebensstil	Lifestyle
اعتدال، توازن	343	Isosthénie	Isosthenia	Die Isosthenie	Isosthenia
أمثولة	15	Allégorie	Allegoria	Die Allegorie	Allegory
انعكاسية	9، 19	Réflexivité	-	Die Reflexivitİt	Reflexivity

عربي	الصفحة	فرنسي	يوناني	ألماني	إنجليزي
انفعال	239، 277، 279- 281، 283، 284، 289، 342	Passion	Pathos	Die Leidenschaft	Passion
انهمام بالذات	40، 49، 54، 168-172، 180، 183، 190، 379، 382، 397	Souci de soi	Epimeleia heautou	Die Selbstsorge	Self-care
إنيّة	99، 169	Ipséité	-	Die Selbstsein	Ipseity
اهتزاز	39	Vibration	-	Die Vibration	Vibration
تذكُّر	16، 188	Souvenir	anamnèsis	Die Erinnerung	Remembrance
تذاوُت	86	Intersubjectivité	-	Die Intersubjektivitİt	intersubjectivity
تذويت	13	Subjectivation	-	Die Subjektivierung	Subjectification
تجربة	30-38، 48، 77، 81، 101، 450، 564	Expérience	Empereia	Die Erfahrung	Experience

عربي	الصفحة	فرنسي	يوناني	ألماني	إنجليزي
تجربة معيشة	38، 39، 43	Expérience vécue	-	Erlebnis	Lived experience
تجريب	33	Expérimentation	Peireia	Die Erprobung	Experimentation
تدرُّب على الأسرار	73	Epoptique	-	Das Epoptik, das Mystish	Epoptic
تطهُّر، تطهير	188، 232، 350، 356، 377، 393	Purification	Catharsis	Katharsis, die Reinigung	Purification
تعطل الحركة	356	Apraxie, déficience motrice	Apraxia	Die Apraxie, die Werkzeugstörung	Apraxia, a motor disorder
تعليق الحكم	344، 345	Suspension du jugement	Epochè	Zurückhaltung seines Urteils	Suspension of judgment
تفلسف	27-29، 40، 47، 48، 54، 66، 70، 74، 87، 97، 98، 109، 114، 126، 129، 159، 170، 242	philosopher	philosophein	philosophieren	philosophize
تكثيف	27	complexification	-	Die Komplexität	complexification

عربي	الصفحة	فرنسي	يوناني	ألماني	إنجليزي
تكوين، تكوُّن	78، 82، 82 هامش1، 106 هامش2	Formation	Paideia	Die Bildung	formation
تمثُّل	239، 240، 306، 348	Représentation	Phantasia	Die Vorstellung	Représentation
تناهي	108، 249، 374	Finitude	-	Die Endlichkeit	Finiteness
تهكُّم	177	Ironie	Eirôneia	Die Ironie	Irony
توتُّر	15، 294	Tension	Tonos	Die Spannung	Tension
توليد	163-166	Maïeutique	Maieutikè	Die Mäeutik	Maieutics
ثقافة	106، 242، 461	Culture	Paideia	Die Kultur	Culture
جميل	49	(Le) Beau	Kalon	Das Schöne	Beautiful
حب، محبة	26، 29، 107، 108، 171، 319، 432، 475، 558، 559	Amour	Philia	Die Liebe	Love
حَدَثية	44	Facticité	-	Die Faktizität	Facticity

عربي	الصفحة	فرنسي	يوناني	ألماني	إنجليزي
حسن، خير	49، 56	(Le) Bien	agathon	Das Gute	Well
حظ	210، 244، 258، 263، 264، 395-398	Fortune	Tychè	Das Glück	Fortune, luck
حق	45، 56، 77، 78، 81	(Le) Vrai	Alethès	Das Wahr	True
حقيقة	45، 78، 81، 87، 88، 94، 171، 380، 429، 430، 460، 490	Vérité	Alètheia	Die Wahrheit	Truth
حكمة	80، 94، 95، 105-107، 109، 205، 213، 276	Sagesse	Sophia	Die Weisheit	Wisdom
حكمة عملية، تعقُّل	34، 43، 45، 141، 202، 205-207، 212، 213، 219، 252، 257، 576	Sagesse pratique	Phronêsis	Die praktische Weisheit	Practical wisdom

عربي	الصفحة	فرنسي	يوناني	ألماني	إنجليزي
حكيم	23، 105، 264	sage	Sophos	Der Weiser	Wise man
حياة	45، 190، 211، 589	Vie	Bios	Das Leben	Life
خليط	222، 226، 321	Mélange	Krasis	Die Vermischung	Mixture
«دازاين»، المكين، الإنسان	25، 97، 98، 99، 100، 106، 109-111	Etre-là	-	Dasein	Being there, existence
دهشة	13، 85، 115، 579، 594	Etonnement	Thaumazein	Die Verwunderung	Surprise
ديمون، عفريت	162، 163، 185	génie personnel	Daimon	Das Geistwesen	Personal spirit
رغبة	55، 216، 248، 250-252، 277، 305، 456	Désir	Orexis	Die Lust	Desire
رؤية العالم	103، 109، 110، 111، 586، 589	Vision du monde	-	Die Weltanschauung	Worldview
رياضة روحية، زهد	29، 40-43، 46	Exercice spirituel	Askèsis	Die geistige-bung	Spiritual exercise

عربي	الصفحة	فرنسي	يوناني	ألماني	إنجليزي
	48، 65، 73، 125، 130، 170، 171، 270، 305، 307، 375، 376، 379، 406، 415، 425، 426، 439، 452، 496، 573، 585				
روح	79	Esprit	Psychè, pneuma	Der Geist	Spirit
روحانية	41، 170	Spiritualité	Pneumatikotèta	Die Spiritualität	Spirituality
زيارة	34	Visitation	-	Die Heimsuchung	Visitation
سعادة، سعدوية	44، 52، 87، 201، 206، 207، 209-211، 233، 234، 241، 243، 245، 251، 257، 262-264، 276،	Bonheur	Eudaimonia	Die Freude, das Glück	Happiness

عربي	الصفحة	فرنسي	يوناني	ألماني	إنجليزي
	290، 295، 315، 357، 372، 395، 397، 402، 474، 475، 489، 506، 507				
سكينة، غياب الاضطراب	29، 238، 259، 261-263، 334، 337، 338، 339، 341، 344، 345، 373، 401، 425، 443	Ataraxie, absence de troubles	Ataraxia	Die Unerschütterlichkeit	Ataraxia, unper-turbedness
سلوك عملي	88	(Le) pratique	Praxis	Das Praktische	Practical, useful
سوء فهم	93	Mécompréhension	-	Missverständnis	misunderstanding
شره مرضي في الأكل	216	Boulimie	Boulimia	Die Bulimie	Bulimia
شكل الحياة	19	Forme de vie	-	Die Lebensform	Life form
صحة	260، 262، 317	Santé	Hygieia	Die Gesundheit	Health

عربي	الصفحة	فرنسي	يوناني	ألماني	إنجليزي
	318، 320، 322، 323، 470، 485				
طبع	222، 224	Caractère	Karaktèr	Die Stimmung, der Charakter	Character
طبيعة	16، 59، 274، 275، 295، 307، 308، 397	Nature	Phusis	Die Natur	Nature
طلسم أعلى	73	Théurgie	Theourgia	Die Theurgie, das Gotteswerk	Theurgy
ظن	238، 240، 241، 252، 253، 255، 281، 342، 348، 349، 352، 355-357	Opinion	Doxa, Isothenia	Die Meinung	Opinion
عرض	19	Présentation	-	Die Darstellung	Presentation
عقل، كلمة	54، 55، 90، 101، 113، 217	Raison, verbe	Logos	Die Vernunft, das Wort	Reason, word

عربي	الصفحة	فرنسي	يوناني	ألماني	إنجليزي
	275، 276، 327، 375				
عقل كوني	295-297	Raison universelle	Noûs	Die göttliche Weltvernunft	Universal intellect
عقل متناسل	275	Raison séminale	Logos spermatikos	Die Samenvernunft	Seminal reason
علاج، عناية	51، 58، 59، 61، 181، 256، 259، 262، 274، 294، 351، 394، 406، 529، 583، 584-586	Thérapie	Thérapeia	Die Therapie	Therapy
علاج بالكلام	54، 175	Logothérapie	-	Die Logotherapie, die Existenzalayse	Logotherapy
العمل الفعلي للتاريخ	119	Le travail de l'histoire, l'histoire efficiente	-	Die Wirkungsgeschichte	The history's work

عربي	الصفحة	فرنسي	يوناني	ألماني	إنجليزي
غربة	176	¡Etranget	Atopia	Die Fremdheit	Strangeness
غيرية	169	Altérité	-	Die Andersartigkeit	Otherness
فتح	37	Percée	Durchbruch		
فضيلة	209، 219، 257، 276، 295، 313، 318، 339، 398	Vertu	Arétè	Die Tugend	Virtue
فقدان الشهية	216	Anorexie, inappétence	Anorexia	Die Anorexie, die Inappetenz	Anorexia, poor appetite
فكرة	16، 155	Idée	Eidos	Idee	Idea
فن، تقنية	34، 50، 174، 206، 211، 347	Art	Technè	Die Kunst	Art, technique
فنان العقل	24، 25، 378، 414، 486، 502، 504، 540، 580	Artiste de la raison	-	Vernunft Künstler	Artist of reason
فهم	105، 106، 108	Compréhension	katalêpsis	Das Verstehen	Understanding

عربي	الصفحة	فرنسي	يوناني	ألماني	إنجليزي
قول صريح	57، 174، 190، 259	(Le) dire-vrai	Parrêsia	Die Parrhesie	Parrhesia
كآبة، ميلانكوليا	220، 221، 224، 225، 392، 402، 415، 420، 421، 436	Mélancolie	Melancholia	Die Melancholie	Melancholia
لحظة ملائمة	15، 59، 172، 211، 224، 395 هامش2، 430	Moment opportun	Kairos	Der günstige Zeitpunkt	Opportune moment
لذّة	208، 209، 241، 251-254، 257، 258، 263، 277، 280، 296، 334، 474، 475	Plaisir	Hédonè, Orexis	Der Genuss	Pleasure
لعبة لغوية	19	Jeu de langage	-	Das Sprachspiel	Language game
مُتعوي	45، 209، 253، 474	Hédoniste	Hédonè	Das Hedonistische	Hedonistic

عربي	الصفحة	فرنسي	يوناني	ألماني	إنجليزي
مدينة	88، 202، 289	Ville	Polis	Die Stadt	City
مرض، ألم	215، 237، 253، 255، 262، 279، 280، 283، 285، 288، 325، 351، 357، 358، 394، 466، 529، 530	Maladie	Pathos	Die Krankheit, das Leid	Illness, disease, pain
مزاج	220، 221، 224، 227، 317	Humeur	Thymos	Die Laune	Mood
مُسارَّة	69، 70، 71، 73، 74، 76	Initiation	Muèsis	Die Initiation	Initiation
مظهر	333، 342، 587، 588، 589، 591	Apparence	Phaïnoménon	Die Erscheinung	Appearance
المعرفة بالذات	15، 168، 169، 171، 191	Connaissance de soi	Gnôthi seauton	Die Selbsterkenntnis	Know thyself
مفهوم	79	Concept	ènnoia	Der Begriff	Concept

عربي	الصفحة	فرنسي	يوناني	ألماني	إنجليزي
مهارة	24	Habileté, capacité	Dunamis	Die Geschicklichkeit, die Fähigkeit	Ability
موضوع	79، 81، 96، 109	Objet	Hypokeimenon	Der Gegenstand	Object
نسيان، وهن	390، 401، 403	Léthargie	Lethargeia	Die Lethargie	Lethargy
نشوة المعيش	39	Joie de vivre	-	Erlebnis trunk enboldigkeit	Pleasure of life
هدى، طريق	36	Chemin	Hodos	Der Weg	Path
وعي	78-82، 91	Conscience	Suneidèsis	Das Bewusstsein	Conscience

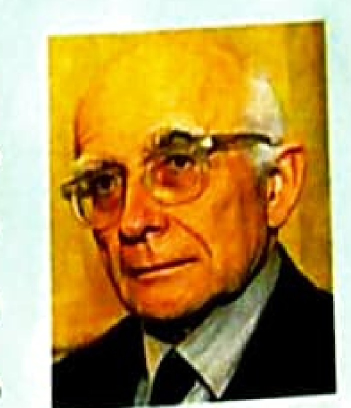
✲ ✲ ✲

مسرد المدن والأقاليم والأماكن

الاسم بالعربي	الأصل اللاتيني	الصفحة
أوشفيتز (بولونيا)	Auschwitz	88
إيتنا (جبل) (إيطاليا)	Etna	226
إيطاليا (دولة)	Italie	261 هامش1، 384، 385
آيسلاندا (دولة)	Islande	497
إيلوسيس (اليونان)	Éleusis	70
بادن-بادن (ألمانيا)	Baden-Baden	541
الباراغواي (دولة)	Paraguay	451
باريس (فرنسا)	Paris	60 هامش3، 63، 384
بازل (سويسرا)	Basel, Bâle	452، 458
بافيا (إيطاليا)	Pavia, Pavie	385، 386
بايرويت (ألمانيا)	Bayreuth	452
برلين (ألمانيا)	Berlin	496، 541، 543، 544، 556، 273 هامش2
بروطانيا (مقاطعة) (فرنسا)	Bretagne	60 هامش3
بريشا (إيطاليا)	Brescia	385
بوشبيرغ-آم-شنيبيرغ (النمسا)	Puchberg-am-Schneeberg	499
بومبي (إيطاليا)	Pompéi	308
بون (ألمانيا)	Bonn	452
تراتنباخ (النمسا)	Trattenbach	499
تراقيا (اليونان)	Thrace	139، 147، 166
تريبشن (ألمانيا)	Tribschen	452
توتناوبيرغ (ألمانيا)	Todtnauberg	135، 498
تورينو (إيطاليا)	Torino, Turin	453







هذا الكتاب هو تحيين لمبحث قديم في حُلّة جديدة وفي طبعة منقَّحة. عرف القدماء، اليونان على وجه التحديد، سلوكاً هو «العيش بالتفلسف»، في ما وراء التصوُّر النظري للفلسفة؛ وقام المعاصرون (مارتا نوسبوم، بيير هادو، أندري جون فولكه، ميشيل فوكو، جون غرايش وغيرهم) بإعادة التفكير في هذا المبحث القديم بأساليب جديدة ومصطلحات راهنة. وجه التماثل بين المعالجات القديمة والتأويلات المعاصرة هو أن الفلسفة لا تُختزَل في نسقٍ منطقي من الاستدلالات والبراهين، بل هي طريقة في العيش تقوم على ثلاثة أساليب أساسية هي التجربة والرياضة والعلاج. قام غرايش، بالاعتماد على الفلاسفة المعاصرين الذي اعتنوا بالمسألة بقراءة النصوص القديمة، بالنظر في جوهر «التجربة الفلسفية» كما مورست عبر العصور، ثم «الرياضة الروحية» بدراسة علاقة الفلسفة بالتجربة الروحية، الدينية منها والميتافيزيقية، وأخيراً «العلاج» بتحليل ما سُمي عند القدماء الطب الروحاني وترجماته المعاصرة إلى الطب الفلسفي، وكيفية علاج أمراض النفس بمناهج فلسفية هي إجراءات عملية من التفلسف والتبادل الرمزي واللغوي، بمعنى دور الكلمة في علاج النفس ودور المفهوم الفلسفي في تصحيح التصوُّرات والأحكام والظنون.

جون غرايش: ولد في مدينة كوريش (لوكسمبورغ) عام 1942. أستاذ الفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس، وأحد أهم المتخصصين في التأويليات والتأويليات المطبَّقة على الفلسفة والدين. من أشهر أعماله «الأنطولوجيا والزمانية: مدخل إلى تأويل كامل للوجود والزمان لهايدغر» (1994م) و«العوسج المتوهج وأنوار العقل: ابتكار فلسفة الدين» في ثلاثة أجزاء (2002-2004م).

محمد شوقي الزين: باحث جزائري متخصص في الفلسفة والتصوف



